I. S. KON

el idealismo filosófico

y la crisis en el pensamiento histórico

EDITORIAL PLATINA

COLECCION

Hechos, Ideas y Ciencia

EL IDEALISMO FILOSOFICO

Y LA CRISIS EN EL PENSAMIENTO HISTORICO

I. S. KON

Un lugar descollante en el debate de las ideas, ocupan los problemas de la filosofía de la historia. Centenares de filósofos, historiadores y sociólogos, atacan sistemáticamente la idea de la posibilidad de una investigación científica de la historia de la sociedad, procuran demostrar que la historia se limita tan sólo a la descripción de los acontecimientos aislados, que fue y será siempre subjetiva, tanto en sus premisas como en sus conclusiones, que es absurdo hablar de "las lecciones de la historia". Esta campaña en contra de la idea de la ciencia histórica objetiva, que resucita concepciones olvidadas hace rato, tiene no sólo un sentido académico, sino que su intención política es evidente. Si se demostrase que la historia de la sociedad no puede ser científica, que no se obtiene de ella una verdad objetiva, o sea un conocimiento que no depende del hombre ni de la humanidad en general, entonces esto significaría además, la refutación del materialismo dialéctico, pues toda generalización ideológica de la cual partamos para apreciar estos o aquellos procesos sociales contemporáneos y en la cual nos basamos para formular nuestras predicciones del futuro, no son otra cosa, en el fondo, que generalizaciones de una determinada experiencia histórica. Y si se demostrare que no puede haber una investigación científica del pasado, esto significaría que no puede haber un análisis científico del presente y, en consecuencia, una previsión científica del futuro. Apoyándose en las concepciones del materialismo dialéctico, el autor de este libro revisa las teorías idealistas de la historia: la filosofía del neokantismo alemán, el método ideográfico de la escuela de Baden, la teoría de los "tipos ideales" de Max Weber, la teoría de la historia como "comprensión",

COLECCION

Hechos, Ideas y Ciencia

EL IDEALISMO FILOSOFICO

Y LA CRISIS EN EL PENSAMIENTO HISTORICO

I. S. KON

EL IDEALISMO FILOSOFICO

Y LA CRISIS EN EL PENSAMIENTO HISTORICO

EDITORIAL PLATINA

BUENOS AIRES

Tradujo del ruso
PATRICIO CANTO

Libro de Edición Argentina
© by *Editorial Platina*, 1962
Santa Fe 2970 - Buenos Aires
Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Introducción

LA CRISIS DEL PENSAMIENTO HISTORICO BURGUES EN LA EPOCA DEL IMPERIALISMO

"La crisis del historicismo" y sus raíces sociales

La historiografía burguesa contemporánea pasa por una profunda crisis ideológica. Acaso no haya una sola obra historiográfica que no se refiera de algún modo a esta crisis, que empieza con el siglo xx y tiene ya medio siglo de duración. Los historiógrafos burgueses describen diversamente los síntomas, o explican las causas de esta crisis del pensamiento histórico, pero todos coinciden en que actualmente han sido puestos en duda los fundamentos mismos de la ciencia histórica, en que esta última está cada vez más impregnada de ideas relativistas, en que tanto los métodos como los resultados de las investigaciones parecen ser cada vez más precarios y sin salida. "La crisis del historicismo —escribía en 1932 el historiador alemán Karl Heussi— es la crisis del pensamiento histórico en los años que siguieron a la guerra mundial", cuando en todos los terrenos y problemas históricos "resonaban las agrias notas del escepticismo antihistórico" [1].

El siglo xix fue el de la historia, escribe el investigador italiano Alfredo Galletti. "El siglo xx 'arrebató' a la historia su prestigio y su dignidad real, la confinó a las celdas monásticas de la erudición o la convirtió en sierva de la política [...] Nadie cree ya que la historia enseña algo, nadie ve en ella, como antes, una gran escuela de moral, que enseña a reflexionar, a prever los acontecimientos y a dirigirlos" [2].

1 K. Heussi: *Die Krisis des Historismus,* Tübingen 1932, S. 21, 36.

2 A. Galletti: *Natura e finalità della storia nel moderno pensiero europeo,* Milano, 1954, pág. 15-16. CF. O. Brunner: *Abendländisches Geschichtsdenken,* Hamburg, 1954.

¿Qué ha ocurrido con la historia? ¿En qué piensan los escritores burgueses cuando hablan de "la crisis del historicismo"?

Los pensadores burgueses suelen atribuir al término "historicismo" contenidos muy distintos. Algunos consideran que la esencia del historicismo consiste en que el fundamento de todo fenómeno, se pone de manifiesto en su historia peculiar y que, en consecuencia, sólo puede ser descubierto con la ayuda del conocimiento histórico. Es por eso que "la historia es el camino principal para llegar a la sabiduría en los asuntos humanos" [3].

Otros, entienden por "historicismo", la concepción del mundo característica de Friedrich Meinecke, historiógrafo alemán de comienzos del siglo XIX y autor de la obra *La génesis del historicismo* [4], que extrae este "historicismo" de los puntos de vista de los pensadores de los siglos XVII y XVIII que se opusieron al racionalismo cartesiano. Meinecke es quien mejor formula los principios teóricos del "historicismo"; después de él algunos investigadores nombran a Goethe, pero la realización práctica más lograda del "historicismo" se encuentra en los trabajos de Ranke. En este sentido, el "historicismo" surge ante todo como una reacción contra el naturalismo y el determinismo del siglo XVIII. El verdadero pensamiento dialéctico sobre la necesidad de un movimiento que va de lo singular a la general por el camino de la investigación histórica se transforma aquí en la afirmación de que, como todos los fenómenos tienen un carácter individual, el proceso histórico no puede ser explicado por medio de leyes generales, pues es la expresión de una tendencia interna, de una "espontaneidad espiritual", etc. [5] Al considerar como absoluta la transitoriedad del proceso histórico, este "historicismo" degenera inevitablemente en irracionalismo y relativismo.

A veces el término "historicismo" se identifica con la filosofía idealista de Benedetto Croce, llamada "historicismo absoluto" por su mismo autor, quien afirma que la vida y la realidad no son más que historia [6]. Sin embargo, como idealista objetivo, Croce

[3] M. R. Cohen: *The Meaning of History*, La Salle, 1947, p. 16.

[4] Cf. F. Meinecke: *Die Entstehung des Historismus*, Bd. 2, München und Berlín 1936.

[5] Cf. W. Hofer: *Geschichtsschreibung und Weltanschauung*, München 1950, S. 494. Cf. H. R. Srbik: *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, München-Salzburg, 1950, Bd I, S. 191.

[6] Cf. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, 3-e. ed., Bari 1939, p. 51.

identifica la "realidad" con el "espíritu", y toda la historia no es para él otra cosa que "una historia del espíritu".

Es posible citar aun algunas definiciones muy diversas de dicho término[7]. Dadas estas divergencias en la definición del "historicismo", los autores burgueses están en franco desacuerdo, naturalmente en lo que se refiere a la caracterización de las causas y la esencia de la "crisis del historicismo". Algunos la atribuyen a la crisis del naturalismo metafísico y el positivismo en la historia; otros, a la crisis de las teorías racionalistas del progreso; un tercero, a la crisis interna de la ciencia histórica; un cuatro, a la crisis general de la concepción burguesa del mundo, etc. Como no están en condiciones de ocultar las causas profundas de *la crisis del pensamiento histórico burgués,* algunos de estos investigadores, con mucha sutileza, *describen los síntomas* de esta crisis.

En este sentido es característico el libro de Pierre-Henri Simon: *El espíritu y la historia*[8]. Simon compara la conciencia histórica del siglo XIX con la del siglo XX y llega a la conclusión de que la diferencia principal entre ambas proviene de que "el hombre del siglo XX ha perdido la fe en su historia"[9]. ¿Por qué ha ocurrido tal cosa?

El siglo XIX, según Simon, fue relativamente pacífico. Fue el siglo de oro de la civilización burguesa, en que el rápido desarrollo del capitalismo le permitía estar seguro de sus valores y de su futuro. Este carácter apacible podía observarse también en el pensamiento de tipo histórico. "Durante un período de tranquilidad, cuando las costumbres cambian poco y lentamente, cuando las leyes de la estabilidad y los principios parecen consolidados en todos los terrenos —en la política, la moral, la filosofía, la religión—, los hombres se sienten naturalmente inclinados a hacerse la ilusión de que están defendidos de los golpes del tiempo, y se inquietan menos que nunca por su propia historia: creen en la estabilidad de su naturaleza y se sienten adecuados a ella"[10]. La historia del pasado les parece tan lógica y clara como la del presente.

Muy distinto, en la opinión de Simon, es el siglo XX, con sus tremendas guerras, su desesperación y su pesimismo. El fragor bé-

[7] Cf. D. E. Lee and R. N. Beck: "The Meaning of «Historicism»", *The American Historical Review,* v. LIX, Nº 3, April, 1954.

[8] P. H. Simon: *L'Esprit et l'Histoire, Essai sur la conscience historique dans la litterature du xx siècle,* Paris 1954.

[9] Ibíd., p. 217.

[10] P. H. Simon: *L'Esprit et l'Histoire,* p. 17-18, Paris 1954.

lico de 1914 destruyó al mismo tiempo la confianza en el presente y la fe en el poder de la historia. El hombre comprobó, aterrado, que la historia no es sólo el pasado, que él mismo era arrastrado, impotente, por el torrente de la historia, sin saber adonde lo llevará. "Pasó la época en que la historia podía ser vista como un hermoso río, por el cual resulta interesante navegar o que se contempla placenteramente desde la tierra firme. La historia se presenta ahora como es en la realidad, como un elemento que fluye y lleva al hombre, como un mar en el cual la voluntad humana, en combinación con las fuerzas del destino, traza una sinuosa ruta de navegación, cuya meta nunca puede conocerse de antemano y donde el naufragio siempre es posible" [11]. El hombre del siglo xx, dice Simon, no ve en la historia una lógica, sino una tragedia, y no cree en la posibilidad de la previsión histórica. Ahora los hombres, al parecer, ya no pretenden "crear la historia"; sólo quieren reanudar la marcha en el punto al cual llegó la generación precedente y, por su parte, al precio de crueles sufrimientos, fijan su meta más allá, "sin más convicción que la alegría ante cada obstáculo vencido, ante cada triunfo que nos acerca a la meta desconocida de nuestro destino terrestre"[12].

El cuadro impresionista de Simon está lejos de ser un análisis científico de la realidad, pero capta acertadamente los rasgos característicos de la crisis del pensamiento histórico burgués contemporáneo, su pesimismo, su escepticismo enfermizo, sus dudas en relación con el pasado y su inseguridad frente al futuro.

El destino de la ciencia histórica también despierta la inquietud de los historiadores profesionales. Al respecto es muy característica la conferencia del conocido historiador francés Fernand Braudel, que lleva el título de "Las responsabilidades de la historia". Todo es inestable en este mundo, incluso en la ciencia: he aquí la tesis principal de Braudel. "¡Oh, cuántos cambios! —exclama—. Todos, o casi todos los símbolos sociales, entre los cuales había algunos por los que estábamos dispuestos a dar la vida aun ayer, sin muchas palabras, han perdido su contenido [...]. Todos los conceptos intelectuales están viciados o destruidos. La ciencia, en la cual nosotros, ignorantes, nos apoyábamos, sin conocerla siquiera [...] la ciencia —este refugio y nuevo símbolo de la fe del siglo xix— de repente se ha trasformado totalmente para nacer a

[11] Ibíd., p. 25.
[12] Ibíd., pág. 221.

una nueva vida, maravillosa pero inestable, siempre en movimiento pero inalcanzable; y sin duda ya no tendremos nunca más el tiempo o la posibilidad de reanudar con ella el diálogo necesario. Todas las ciencias sociales, incluyendo la historia, se trasforman en el mismo sentido, no en forma tan evidente, pero con la misma decisión. Un mundo nuevo. ¿Por qué no una nueva historia?" [13].

Los historiadores burgueses señalan diversas causas de la crisis del pensamiento histórico, crisis que liquidó "del terreno firme de la historia". El historiógrafo norteamericano Barnes ve la causa de la crisis en la influencia de "la nueva psicología", la cual "socavó desde las bases la posición de quienes sostenían los ideales de una objetividad histórica plena", ya que la psicología ha demostrado que todo trabajo intelectual depende de los intereses y las emociones, y, en consecuencia, es subjetivo en su fundamento mismo [14]. Sin embargo, este aserto no es convincente, pues la demostración del carácter subjetivo de la actividad conciente del hombre no refuta en modo alguno la objetividad del contenido de nuestros conocimientos. Y la crisis del pensamiento histórico no coincide con una simple sospecha sobre la credibilidad de los datos de la historia. Además, sigue sin aclaración el hecho de que los historiadores, que durante años no se habían interesado en las cuestiones gnoseológicas, aparecen de repente como cautivos de esta "nueva psicología".

El profesor Nichols, de la Universidad de Pennsylvania, ve la causa de la crisis del "historicismo" en la influencia de la física y la filosofía sobre la historia: "Eddington y Jeans popularizaron conceptos como la naturaleza no material de la materia, y remplazaron la idea de una ley científica estable e invariable por la de una ley de probabilidades. El historiador descubrió en una serie de casos que debía modificar su noción de lo que es digno de fe. Comprendió que su tan tiernamente acariciada objetividad y precisión científica eran algo ilusorio, y que debía tener en cuenta las conclusiones del relativismo [...]. Estos pensamientos, en cierto modo, le fueron útiles: terminaron con el optimismo ingenuo y el sentimiento de infalibilidad. Por otra parte, permitieron que se introdujera la confusión en algunos intelectos, debilitaron la confianza en las propias fuerzas y llevaron a algunos científicos a acep-

[13] F. Braudel: "Les responsabilités de l'histoire". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, t. X, 1951, p. 5.

[14] H. E. Barnes: *A History of Historical Writing*, Norman, University of Oklahoma Press, 1938, p. 266.

tar la doctrina del indeterminismo" [15]. Tampoco esta explicación puede ser admitida plenamente. Por muy grande que haya sido la influencia de la física y la filosofía sobre la historia, no habría podido provocar la crisis del pensamiento histórico si no hubieran existido premisas internas de mucho más peso.

El historiador alemán Heussi cala más hondo, y demuestra que la crisis de la historiografía burguesa no es el resultado de la influencia de las distintas escuelas filosóficas sobre la historiografía, sino que "la crisis del historicismo surgió del desarrollo interno de la historia misma" [16]. Pero Heussi no ve las profundas causas sociales y gnoseológicas de esta crisis. Para él las causas principales son la desilusión motivada por la historia política y bélica —desilusión que se apoderó del público después de la primera guerra mundial—, el escepticismo engendrado por la aparición de cantidad de documentos falsificados, etc. La crisis del pensamiento histórico burgués, pese a todas las protestas de Heussi, aparece así como una consecuencia casual de la primera guerra mundial. Por otra parte, la falsificación de documentos era practicada ampliamente por los gobiernos burgueses antes de la primera guerra mundial, pese a lo cual sólo estimuló el uso de métodos más sutiles de crítica de las fuentes y no provocó la crisis general del pensamiento histórico.

El historiador inglés H. Butterfield busca la explicación de la crisis del pensamiento histórico en el terreno de la vida social. Después de señalar el florecimiento de la ciencia histórica en el siglo XIX, escribe: "El siglo XX no fue igualmente afortunado en lo referente a las ciencias históricas, que se ven gravemente perjudicadas por los dos factores que constituyen las máximas calamidades de nuestros tiempos: las guerras y las revoluciones" [17]. En seguida surgen las preguntas: ¿hubo acaso pocas guerras en el siglo XIX, y no fue acaso la Revolución Francesa del siglo XVIII un poderoso estímulo para el desarrollo de la historiografía burguesa?

Otro intelectual inglés, F. M. Powicke, ve también la causa de la crisis del historicismo en la historia contemporánea. Después de comprobar los enormes éxitos alcanzados por los historiadores en el siglo XX, señala la sensación opresiva de temor que sienten

[15] R. F. Nichols: "The Post-war Reorientation of Historical Thinking", *The American Historical Review*, V. LIV, Nº 1, October 1948, p. 79.
[16] K. Heussi: *Die Krisis des Historismus*, S. 38.
[17] H. Butterfield: *History and Human Relations*, London, 1951, p. 160.

los historiadores, incapaces de dar respuestas claras a los interrogantes de la actualidad. Powicke recuerda sus años estudiantiles y observa que en la década del 90 el historiador se sentía mucho más seguro. "La causa de esta seguridad era la convicción de que el hombre se adaptaba a su medio. Esta convicción ha sido destruida y, junto con ella, la fe en el historiador. Los desplazamientos producidos en la realidad viva de la historia —no en la historia escrita—, en el transcurso de los últimos cincuenta años, han ocasionado cambios en la investigación y las concepciones de la historia" [18]. La ciencia histórica se aparta de la vida, y esa es la causa de su crisis: ésta es la conclusión del escritor inglés. "Las viejas, tranquilizadoras generalizaciones ya no son adecuadas, y los intentos de formular nuevas generalizaciones son demasiado vacilantes. La libre y elegante desenvoltura de nuestros predecesores nos resulta inalcanzable, pues el problema se halla, en su totalidad, en un proceso de cambio continuo" [19]. Pero Powicke no nos dice cuáles son esos desplazamientos históricos, ni qué ha cambiado precisamente en la vida social, ni por qué los historiadores "no alcanzan" a la historia.

El profesor G. Barraclough, de la Universidad de Oxford, presenta en forma más amplia y penetrante el problema de la crisis del historicismo. Según él, la causa principal del escepticismo y la desilusión que le provoca la historia es la separación entre la ciencia histórica y la realidad. En nuestros tiempos, en opinión de Barraclough, los historiadores necesitan, no tanto una nueva técnica de investigación, cuanto un análisis radical de sus concepciones teóricas, dado que "el problema principal consiste en saber qué puede proponer el historiador a su generación, en qué forma puede responder a las interrogaciones de quienes buscan en la historia las claves y las enseñanzas para resolver los problemas contemporáneos" [20]. ¿Pero por qué han envejecido las concepciones históricas del siglo XIX? ¿Y qué deben hacer los historiadores contemporáneos para no estar alejados de la realidad? Barraclough ve solamente un lado: el paso de una concepción estrecha que hace de Europa el centro de la historia a una auténtica historia universal. Esto es realmente

18 F. M. Powicke: *Modern Historians and the Study of History*, London, 1955, p. 226.

19 F. M. Powicke, ibíd., p. 230.

20 G. Barraclough: "The Larger View of History", *The Times Literary Supplement*, January 6, 1956, p. II.

un problema urgente e importante. Pero la limitación de ese concepto no sólo afecta a la historiografía burguesa. Esta misma crisis no puede comprenderse fuera de una concepción más amplia de la historia, sin un análisis de las contradicciones de clase de la sociedad contemporánea.

Después de elucidar aspectos aislados del problema en cuestión y de verificar que "la crisis del historicismo" está vinculada a cambios sobrevenidos en la vida social y a procesos internos de la misma ciencia histórica, y que tiene influencia sobre la historia de otras ciencias, en primer lugar sobre la filosofía, los investigadores burgueses no muestran sin embargo el mismo fundamento, no ven la relación interna entre todos estos múltiples factores. Y esto no es casual. La crisis del pensamiento histórico es, ante todo, un fenómeno de orden social y por ello no puede comprenderse fuera de su relación con la marcha de la propia sociedad burguesa. *La crisis del pensamiento histórico burgués,* que afecta a los principios teóricos más importantes, más fundamentales de la ciencia histórica (el problema de las leyes del desarrollo social, de la objetividad de la ciencia histórica, de la unidad del proceso histórico mundial y su carácter progresivo), *no es más que uno de los síntomas de la crisis general de la ideología burguesa en la época imperialista.*

Cuando los sociólogos burgueses procuran definir los rasgos característicos del siglo XX, casi siempre hablan de éste como de "el siglo de la indeterminación". Así, el conocido historiador norteamericano H. S. Commager, que presenta la evolución espiritual de la sociedad norteamericana desde fines del siglo XIX hasta mediados del XX, resume de esta manera sus observaciones: "En términos generales puede decirse que las dos generaciones que advienen después de 1890 fueron testigos del paso de la determinación a la indeterminación, de la fe a la duda, de la convicción a la incertidumbre, del orden aparente al desorden deliberado..." [21] Pero el autor, con toda prudencia, calla la causa de esta indeterminación.

El período histórico actual es una época de tremendas convulsiones sociales, de una gigantesca aceleración del ritmo del desarrollo social, es el período en que se desmorona el viejo mundo capitalista y nace la nueva sociedad socialista. Esta grandiosa encrucijada en la historia de la humanidad llama a la activa creación histórica a amplias masas populares, despierta a la vida histórica incluso a los

[21] H. S. Commanger: *The American Mind. An Interpretation of American Thought and Character Since the 1880,* New-Haven 1950, p. 407.

pueblos más atrasados, robustece en enorme medida el papel de la actividad conciente de las fuerzas sociales progresistas. Pero estas grandiosas trasformaciones históricas universales producen un eco lúgubre en los corazones de los ideólogos de la burguesía imperialista, ya que presienten en ellas su fin rápido e inevitable. Como dice Montaigne: "El que recibe el granizo sobre la cabeza tiene la impresión de que toda la tierra es presa de la tempestad y la borrasca".

La asustada y exasperada burguesía no es capaz de interesarse en la adecuación histórica a los fenómenos de la vida social, dado que el análisis histórico de la realidad demuestra en forma irrefutable las contradicciones insolubles del capitalismo y sólo señala como salida de ellas la revolución socialista. De aquí la honda tendencia a ilusionarse, al subjetivismo y al pesimismo, inherentes a la conciencia burguesa contemporánea en todas sus variadas formas, la negativa de los ideólogos burgueses a realizar ni siquiera las proezas que realizó en el pasado el pensamiento social.

Cuando la burguesía era todavía una clase revolucionaria, cuando sus intereses coincidían con las exigencias de las leyes objetivas del desenvolvimiento social, sus ideólogos luchaban ardientemente por el desarrollo de la ciencia y los conocimientos, creían en el progreso y en la perfectibilidad de la sociedad humana, combatían la religión, reconocían la objetividad de las leyes de la naturaleza y que el hombre es una parte de ella. Aun cuando esta fe carecía de fundamento científico, incitaba a las audacias científicas, a los grandes descubrimientos, al vuelo creador del pensamiento. Esta fe fue heredada por los hombres de acción progresistas del siglo XIX, en cuyas conciencias el servicio de la ciencia equivalía al servicio de la humanidad. La historiografía de la burguesía revolucionaria estaba por lo tanto íntimamente unida a la lucha política del momento y tenía un carácter partidario y político claramente manifiesto.

Para los historiadores del período de la Restauración, a quienes con justicia se considera en un plano superior del desarrollo del pensamiento histórico burgués, la historia no podía separarse de las luchas políticas de la actualidad. Del mismo modo que en el presente, también en el pasado reconocían ellos a las fuerzas progresistas y revolucionarias. Precisamente por este motivo fueron capaces de vislumbrar la historia de la lucha de clases y reconocer en ella una determinada sujeción a leyes.

Augustin Thierry, a quien Marx llamó "el padre de la lucha de clases" en la historiografía francesa, declara francamente que el punto de partida de su interés por la historia era la lucha política: "Surgido yo mismo del pueblo, exigía que le fuera devuelta la parte de gloria que le corresponde en nuestros anales, que con noble empeño fueron reunidos los recuerdos del honor plebeyo y de la energía y la libertad burguesa; en una palabra, que mediante la ciencia, unida al patriotismo, se convirtiera las antiguas crónicas en relatos capaces de inflamar el alma popular" [22].

La historia era para Thierry un proceso sometido a leyes, y el estudio de éste llevaba a determinadas conclusiones políticas en relación con los acontecimientos del presente.

El reconocimiento de que el proceso histórico discurre con sujeción a leyes (aunque estos pensadores no fueron capaces de descubrir el carácter específico de dichas leyes), la conciencia de un vínculo entre el pasado y el presente, permitió a los ideólogos progresistas de la burguesía armarse de un optimismo histórico auténtico, que fue su arma en la lucha contra la reacción.

La situación cambió de manera fundamental cuando la burguesía se trasformó, de clase revolucionaria en clase poseedora. La victoria de la forma capitalista de producción y la continua agudización de sus contradicciones disiparon las ilusiones racionalistas de la época de la Ilustración. En las obras de los filósofos positivistas del siglo XIX, la idea de la unidad de la historia mundial se convierte en la de una Europa que es el centro del universo, que establece la subordinación de toda la humanidad a unas cuantas naciones burguesas; la idea de "la ley natural" del desenvolvimiento de la sociedad se convierte en la ley biológica de la "lucha por la existencia", y la idea del progreso, en la idea de la evolución automática y la supervivencia del más fuerte. Esto ya era una defensa directa, franca, del régimen existente.

Lo mismo ocurría en la historiografía. Antes, el problema de los historiadores había consistido en fundamentar la necesidad y el carácter progresista del capitalismo en relación con el feudalismo, y esto correspondía, en el fondo, a la situación real. Ahora se presentaba ante ellos otro problema: fundamentar el dominio de clase de la burguesía sobre la clase trabajadora en ascenso, tarea consistente en defender lo viejo contra los embates de lo nuevo. Esta tarea no podía resolverse de otro modo que falsificando la historia, mediante

22 Augustin Thierry, *Dix ans d'etudes historiques*, París, 1835, p. 11-12.

el encubrimiento de las contradicciones y la desfiguración de los hechos y las conclusiones. La falsificación de la historia se convierte a partir de entonces en rasgo inseparable de la historiografía burguesa. "La burguesía —escribe Engels— todo lo convierte en mercancía y, en consecuencia, también la historia. A consecuencia de su misma naturaleza, de sus condiciones de existencia, es propio de ella falsificar todas las mercancías, y por lo tanto ha falsificado también la historia. Pues la mejor remuneración se concede a la obra en la cual la falsificación de la historia mejor responda a los intereses de la burguesía" [23]. Por supuesto, de lo dicho por Engels no se deduce que todos los historiadores burgueses sean falsificadores concientes. Aquí se habla de una determinada tendencia que, no obstante, se acentúa con cada generación.

El momento peculiar de transición, el jalón que inicia el período de involución, el comienzo del empobrecimiento de las ciencias sociales burguesas, entre ellas la historia, fue la revolución de 1848. Engels escribe que después de 1848 desapareció totalmente de las ciencias sociales "aquel antiguo espíritu teórico indomable, viniendo a ocupar su puesto un vacuo eclecticismo y una angustiosa preocupación por la carrera y los ingresos, rayana en el más vulgar oportunismo. Los representantes oficiales de esta ciencia se han convertido en los ideólogos descarados de la burguesía y del Estado existente; y esto, en un momento en que ambos son francamente hostiles a la clase obrera" [24]. Las palabras de Engels describen la situación de la ciencia alemana, pero pueden aplicarse plenamente a la historiografía de los otros países capitalistas [25].

En el período de auge del capitalismo el pensamiento histórico burgués se desenvolvía bajo el signo del objetivismo, que se entretejía estrechamente con la apología del régimen existente. Todo lo que ocurre, ocurre necesariamente, y no puede ser de otro modo. Según este punto de vista, el solo hecho de la aparición de deter-

[23] *Archivo de Marx y Engels*, t. X, 1948, p. 104.

[24] C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, ed. Cartago, Bs. Aires, 1957, pág. 712. *(Ed.)*.

[25] "Este panfleto pone de manifiesto —escribe Marx refiriéndose al folleto de Guizot *¿Por qué triunfó la revolución inglesa?*— que hasta las personas más inteligentes del *ancien régime*, hasta esas a quienes de ningún modo se les puede negar talento de historiadores, hasta esas están tan desconcertadas por los fatales acontecimientos de febrero, que han perdido toda comprensión de la historia, inclusive la comprensión de su propia conducta anterior[...]. En verdad, no sólo *les rois s'en vont*, sino que también *les capacités de la bourgeoisie s'en vont*." (C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. 7, p. 218, 223. Moscú, 1956.)

minadas estructuras y relaciones sociales es una fundamentación suficiente.

¿Las naciones burguesas de Europa han creado vastos imperios coloniales? Pues bien, esto significa que dichas naciones tienen "una mejor adecuación" a la realidad que los pueblos de las colonias, y que la explotación colonial entraña un grandioso progreso social. ¿Los obreros están desconformes en tener que trabajar para la burguesía? Completamente inútil. Así es "la distribución de funciones" entre los miembros de la sociedad, basada en la naturaleza misma de la vida social, y luchar contra ella implica luchar contra el progreso. Así razonaban los sociólogos burgueses en la época en que el dominio de la burguesía parecía de una solidez inquebrantable.

Pero cuanto más se agudizaban las contradicciones antagónicas del capitalismo, tanto más dominaban al pensamiento social burgués las dudas, el escepticismo y el pesimismo [26]. Ya en el último tercio del siglo XIX, al principio por la influencia de la revolución de 1848 y después por la de la Comuna, los ideólogos más perspicaces de la clase dominante comenzaron a dudar de la solidez del orden existente.

Un humor más sombrío hizo presa de los pensadores burgueses e la época del imperialismo y, especialmente, en el período de la risis general del capitalismo. El irracionalismo, el subjetivismo y el pesimismo, característicos de la ideología burguesa contemporánea, no sólo expresan el desconcierto de la burguesía y su miedo ante la historia, sino que han cambiado la táctica, y en vez de una apología directa del capitalismo hacen una apología con rodeos. Anteriormente los ideólogos de la burguesía se esforzaban por describir el capitalismo como el mejor de los sistemas sociales, como una cumbre de la evolución de la humanidad. Pero hacia fines del siglo XIX y principios del XX, incapaces ya de silenciar los aspectos negativos del capitalismo, hacen resaltar por todos los medios estos

[26] "Las ideas de progreso y evolución —observa Paul Lafargue— tuvieron una notable acogida en los primeros años del siglo XIX, cuando la burguesía seguía embriagada con su victoria política y el impresionante crecimiento de sus riquezas económicas. Filósofos, historiadores, moralistas, políticos, literatos y poetas aderezaban sus escritos y discursos con la salsa del desarrollo progresivo[...]. Pero a mediados del siglo XIX debieron morigerar este incontrolado entusiasmo. La aparición del proletariado en la arena política de Francia e Inglaterra engendró intranquilidad en el alma de la burguesía sobre la perennidad de su dominio social[...], y el progreso perdió ante sus ojos el atractivo anterior" (P. Lafargue: *El determinismo económico de Carlos Marx*, Moscú-Leningrado, 1928, pág. 24).

aspectos, explicándolos como rasgos característicos de la existencia humana en general y extrayendo la conclusión de que la lucha contra estos males está condenada de entrada al fracaso y sólo puede traer sufrimientos a los hombres. La vida es atroz y repelente, aseguran los filósofos y sociólogos burgueses, pero no puede ser de otro modo: cuanto más conozca del mundo el hombre, tanto más claramente comprenderá su propia impotencia. Y la única salida consiste en refugiarse en la esfera de sus vivencias subjetivas, en tratar de salvar, en medio de la catástrofe general, por lo menos su lastimosa existencia personal.

La espontaneidad del desarrollo de la sociedad capitalista, al tornar imposible para la burguesía una utilización conciente de las leyes económicas fue siempre un medio nutricio muy favorable para cualquier clase de concepciones voluntaristas y subjetivistas. Pero el problema se ha vuelto ahora más agudo. El sentimiento de impotencia ante los acontecimientos futuros, que los ideólogos burgueses no pueden prever y que, por lo tanto, les parecen incognoscibles e irracionales, constituye un rasgo característico de todas sus consideraciones sobre la historia.

De aquí surge ese irracionalismo agresivo, esa "rebelión contra la razón" que puede comprobarse en todas las formas de conciencia burguesa y que, como reconoce la revista inglesa burguesa *The Political Quarterly,* constituye "una reacción general contra el punto de vista liberal, progresista, racional, librepensador, materialista y optimista que hace cincuenta años parecía el sólido fundamento de la civilización occidental" [27]. Esta es la causa de la campaña que libra la ideología burguesa contemporánea contra las ideas que conciben el desarrollo de la sociedad como en proceso regido por leyes de la ofensiva desatada contra el concepto del progreso social, contra la idea misma de la posibilidad de un conocimiento histórico científico y objetivo.

Para la conciencia burguesa contemporánea la historia no tiene sentido y es trágica [28]. Este terror ante la historia y sus leyes refleja la bancarrota moral de la sociedad capitalista, su falta de ideales positivos y eficaces.

Pero no es sólo esto.

El antihistoricismo burgués militante es además una reacción

27 "Is there a Revolt against Reason?", *The Political Quarterly,* v. XXVI, Nº 3 July-September, 1955; p. 207.

28 Ver P. H. Simon: *L'Esprit et l'Histoire,* p. 172.

contra el marxismo y las realizaciones prácticas del socialismo en todo el mundo. El desarrollo de la sociedad, especialmente a partir de la gran Revolución Socialista de Octubre, enfrenta continuamente al pensamiento histórico con problemas que no pueden resolverse dentro del marco de la visión burguesa del mundo. ¿Cómo explicar los grandes desplazamientos universales vinculados a la revolución de Octubre y a las consiguientes victorias del sistema socialista? Los historiadores norteamericanos Beard y Vogts han escrito: "En Rusia los bolcheviques, cuya forma de pensamiento y de política se basaba en una interpretación y una concepción específicas de la historia, anunciaron el fin de la "historia burguesa", el salto hacia la libertad, la liberación de la humanidad de la tiranía de la vieja historia y su derecho a crear una nueva historia [...]; esta interpretación de la historia, en la cual se basaban los bolcheviques para realizar su tremenda revolución, ¿era una interpretación «justa»? En el caso de no ser auténtica, ¿por qué pudieron derrocar y echar por tierra, en forma tan efectiva y despiadada, al régimen del zar y a Kerensky? Estas son las cuestiones que deberían ser examinadas por los historiadores..." [29].

Reconocer que los logros del socialismo obedecen a leyes sociales objetivas y son inevitables, significa para el historiador burgués romper con la ideología dominante. Sin embargo, reconocer que los acontecimientos histórico-mundiales más importantes de la actualidad son, en el fondo, casualidades, significa romper con la ciencia. Pues si no existe nada necesario y estable en el presente, eso quiere decir que lo mismo ocurría en el pasado que ese historiador estudia. Por ese motivo estos historiadores llegan a la conclusión de que la inevitabilidad que comprueban en los hechos del pasado es, aparentemente, nada más que nuestra propia ilusión retrospectiva.

Si se rechaza la idea del carácter objetivo y sujeto a leyes del desarrollo social, al mismo tiempo se destruye el concepto de la unidad de la historia mundial y la idea del progreso, ya que nada tienen que hacer allí donde reina el caos y la casualidad. En cuanto un proceso histórico deja de ser un proceso objetivo, natural, tampoco puede convertirse en un conocimiento histórico objetivo, y la ciencia de la historia se vuelve imposible. Y junto con la ciencia histórica queda destruida la sociología científica, ya que esta

[29] Ch. A. Beard and A. Vogts: "Currents of Thought in Historiography", *The American Historical Review*, v. XLII, Nº 3, april 1937, p. 463.

última sólo puede extraer su material de la historia. La imposibilidad de comprender correctamente la historia contemporánea engendra un tratamiento erróneo del pasado histórico, y la deformación de este pasado, por su parte, hace imposible una comprensión científica del presente.

De esta manera, la bancarrota de la ciencia burguesa fue "justificada" con referencias a la imposibilidad de una ciencia social objetiva en general.

La historia se había vuelto contra la burguesía, y por eso se inició la campaña contra la ciencia histórica. "La historia —escribe, por ejemplo, el célebre poeta decadente y académico Paul Valery— es el producto más peligroso que haya elaborado la química del intelecto. Sus propiedades son perfectamente conocidas. Hace soñar a los hombres, emborracha a los pueblos, suscita en ellos recuerdos engañosos, reabre sus antiguas heridas, los atormenta en el instante del reposo, hace nacer manías de grandeza y manías persecutorias, y vuelve a las naciones agriadas, altaneras, impacientes y vanidosas. La historia justifica todo lo que queráis y no enseña absolutamente nada, puesto que lo encierra todo dentro de sí y da ejemplos de todo" [80]. A los ojos de los filósofos burgueses el proceso histórico es una acumulación caótica de casualidades ciegas y trágicos errores, que no se pueden prever ni evitar. La historia es un camino sin término que no empieza *en ninguna parte* y *a ninguna parte* va, y en el cual se agita, desgarrada por las dudas y los temores, la desvalida humanidad; en cuanto a la ciencia histórica, no es más que un amontonamiento de hechos que a nadie sirven, arbitrariamente seleccionados para ilustrar a sabiendas teorías subjetivas e indemostrables.

Al analizar las corrientes histórico-filosóficas de la época imperialista es menester tener en cuenta la complejidad de estas corrientes y el hecho de que, a menudo, ideas reaccionarias y nocivas son expresadas y difundidas por personas individualmente honradas y de buena fe, por intelectuales que, de acuerdo con sus convicicones, no desean fortalecer al capitalismo ni minar las bases del conocimiento científico. En verdad, muy intranquila, insegura y angustiada es la vida en la actual sociedad capitalista. ¿Quién puede saber lo que traerá el mañana? Dos guerras mundiales en la vida de una generación, crisis económicas, continuos conflictos políticos, discordias ideológicas. ¿Cómo es posible con-

[80] P. Valery: *Regards sur le monde actuel*, Paris, 1931, p. 63-64.

servar la fe en la historia, cuando los viejos sostenes están destruidos, cuando todo vacila y se tambalea?

Al intelectual burgués corriente, con sus numerosos prejuicios, sus antiguas tradiciones de neutralidad política, le resulta difícil ver en la destrucción del viejo mundo el nacimiento del nuevo, y no sólo verlo, sino participar él mismo en la construcción de dicho mundo. Y sin embargo, sin este requisito no es posible comprender la historia actual. De aquí proviene el hondo pesimismo de esos hombres cuyos ideales y convicciones se han quebrado y desfigurado.

¿Podía prever el historiador francés Gaston Roupnel que en su propia casa se hospedarían soldados alemanes? Y cuando la cosa ocurrió en 1940, Roupnel perdió la cabeza. "¡Era la ruina de la antigua historia! [...]. De la historia que yo enseñaba desde hacía más de cuarenta años, que yo enseñaba con esperanza y con fe!" [31], escribió más adelante. Para Roupnel la historia no era ya otra cosa que "la mentira de los siglos y los hombres", y la única salida la encontraba en el mundo de la religión y los sueños. La entrada de la URSS en la guerra hizo renacer en él la esperanza de la liberación. Pero aun así no se hizo combatiente, sino que se limitó a remplazar su desesperanza por la esperanza en una secreta "providencia": "En la historia no existe más realidad que esa razón innominada que impone el orden o trae el desorden al hormiguero humano" [32]. Esta desesperación de un hombre viejo y enfermo, que ha perdido la esperanza de comprender una realidad demasiado compleja para él, no puede ser considerada, por supuesto, como una "propaganda imperialista" conciente. Pero el sentido objetivo, de clase, de tales manifestaciones, no cambia por ello en absoluto.

El antihistoricismo actual no sólo crece espontáneamente en las entrañas de la sociedad burguesa en descomposición. Es cultivado y propugnado por los círculos reaccionarios más extremos, como un instrumento de la lucha ideológica contra la concepción marxista-leninista del mundo. Al no poder oponer al marxismo un programa positivo, se esfuerzan por difundir un escepticismo destructor, contando con su ayuda para quebrantar las bases mismas de la concepción materialista-dialéctica y demostrar la "falta de fundamento" de sus conclusiones políticas. "Acaso el intelectual se

[31] *Annales. Economies. Sociétés. Civilisations*, Nº 4, octobre-décembre, 1947, p. 481.

[32] G. Roupnel: *Histoire et Destin*, Paris 1943, p. 317.

decepcione de la política el día en que descubra sus límites [...]. A nosotros no nos asusta la indiferencia [...]. Con todas nuestras fuerzas llamaremos a los escépticos, si son ellos quienes tienen que apagar al fanatismo" [33], escribe uno de los "críticos" más ardientes del conocimiento histórico y del comunismo en Europa: Aron.

Es así que la crisis del pensamiento histórico burgués es un fenómeno social, engendrado por la crisis general de la ideología burguesa en la época del imperialismo, y las teorías histórico-filosóficas de los ideólogos del imperialismo son armas teóricas directas contra la concepción comunista del mundo.

Pero este no es más que un aspecto del problema, aunque sea el esencial. No es posible considerar el proceso de desarrollo de cualquier ciencia, entre ellas la historia, como un simple reflejo de determinados cambios sociales. El desarrollo de una ciencia está subordinado a sus propias leyes internas, y las relaciones sociales influyen sobre el contenido y los métodos de la ciencia a través de dichas leyes. V. I. Lenin demostró que las tentativas reaccionarias en el campo de la ciencia, inevitables en las condiciones de una sociedad de clases antagónicas, son engendradas por el progreso científico mismo, y reforzadas por los intereses egoístas de las clases dirigentes. Esto se aplica plenamente a la ciencia histórica.

"La crisis del historicismo" como resultado del desarrollo interno del pensamiento histórico burgués

En la ciencia histórica de fines del siglo XIX y comienzos del XX no se produjo —ni podía producirse— una revolución tan radical como la que tuvo lugar en la física, dado que la revolución en la teoría sociológica había sido provocada por Marx ya a mediados del siglo XIX. Sin embargo, pasó bastante tiempo antes de que este cambio revolucionario fuera reflejado en forma definida por la historiografía burguesa.

Como es sabido, el pensamiento teórico de tipo histórico se presentaba en el siglo XVIII y primera mitad del XIX bajo la forma de la llamada filosofía de la historia, que surgió como contrapartida de la tendencia al simple relato de los hechos de los cronistas me-

33 R. Aron: *L'opium des intellectuels,* Paris, 1955, p. 334. (Hay ed. en castellano: *El opio de los intelectuales,* Ed. Leviatán *Ed.*).

dievales, por una parte, y del providencialismo de los teólogos católicos por la otra. Voltaire, el primero —como dice Pushkin— que "tomó por el nuevo camino y acercó la antorcha de la filosofía a los tenebrosos archivos de la historia", planteó por primera vez el problema de la creación de una filosofía de la historia, o sea, un panorama histórico universal de la cultura humana. "El propósito de mi labor —escribía— no es el de demostrar que algún soberano no digno de atención sucedió a tal otro dirigente bárbaro. Es necesario estudiar el espíritu, las costumbres, la moral de los pueblos" [84].

Después de él, Herder fundamentó la necesidad de una filosofía de la historia como rama específica del conocimiento, que atiende a los principios y problemas generales de la historia. En fin de cuentas, la filosofía de la historia se constituyó aparte de la historiografía, como una ciencia independiente que busca "resolver, en primer término, el problema: *¿existen leyes positivas e inmutables del desarrollo histórico de la sociedad humana?* Y si existen, *¿cuáles son?*" [85].

Aunque esta manera misma de plantear el problema de las "leyes inmutables" del desenvolvimiento social es antihistórica, la aparición de la filosofía de la historia fue un gran paso adelante en el desarrollo del pensamiento histórico. Al considerar a la sociedad humana como una parte de la naturaleza, la filosofía de la historia se esforzó en encontrar las "leyes naturales" de la historia, en aplicar al proceso histórico el concepto de causalidad, tomado de las ciencias naturales, y librarlo de los "milagros" teológicos y las "revelaciones".

Sobre la base de esta idea de la "ley natural" de la historia, los promotores del Iluminismo en el siglo XVIII elaboraron la teoría del progreso y consideraron que todo el desarrollo social era un avance ininterrumpido de lo inferior a lo superior (Condorcet); propugnaron la idea de la unidad del proceso histórico (Herder); establecieron los fundamentos de la historia de la cultura, contrapuesta francamente a la historia política (Voltaire); fundamentaron la idea de la influencia del medio geográfico y social sobre el hombre (Montesquieu, Rousseau); sostuvieron la concepción de

[84] Citado del libro *Voltaire. Artículos y materiales*, ed. Acad. C. de la URSS, Moscú-Leningrado, 1948, pág. 159.

[85] M. M. Stasiulevich: *La filosofía de la historia y sus sistemas principales*, SPB, 1902, p. 3.

la historia universal como proceso general y único de desarrollo de la humanidad, y dieron los primeros pasos en lo referente a un método relativamente histórico, etc., etc.

Sin embargo, la lucha de los partidarios del Iluminismo contra la concepción teológica de la historia no fue consecuente. Del mismo modo que el nivel de desarrollo social, el de desarrollo del conocimiento histórico mismo no permitía aún descubrir las leyes históricas reales. Por este motivo, en el siglo XVIII, la filosofía de la historia, del mismo modo que la filosofía de la naturaleza que le era contemporánea, siguió siendo abstracta, especulativa e idealista.

Al considerar al hombre como producto del medio social, y al pasar por alto que este mismo medio es, a su vez, un producto de la actividad humana, los materialistas franceses pagaron su tributo al fatalismo: el "medio" ocupó el lugar de la providencia. Cuando se hablaba de cambiar las condiciones sociales, invocaban la voluntad del "sabio legislador" y, al proceder así, adoptaban una posición voluntarista subjetivista, sustituyendo "la trabazón real inherente a los hechos mismos por otra inventada por la cabeza del filósofo [...], la historia era concebida, en conjunto y en sus diversas partes, como la realización gradual de ciertas ideas, que eran siempre, naturalmente, las ideas favoritas del propio filósofo [...]. Es decir, que la trabazón real de los hechos, todavía ignorada, se suplantaba por una nueva providencia misteriosa, inconciente o que llega poco a poco a la conciencia" [36]. La historia empírica real era utilizada nada más que como una fuente de demostraciones de una tesis previa.

Apoyándose en los datos de la ciencia de la naturaleza, y con una actitud totalmente hostil hacia la historiografía empírica, especialmente en el terreno de la historia, los materialistas franceses rara vez se elevaban por encima del nivel de su vulgar punto de vista pragmático. Como dice Engels, el viejo materialismo "lo enjuicia todo con arreglo a los móviles de los actos; clasifica a los hombres que actúan en la historia en buenos y en malos, y luego comprueba que, por regla general, los buenos son los engañados y los malos los vencedores. De donde se sigue, para el viejo materialismo, que el estudio de la historia no arroja enseñanzas muy edificantes, y para nosotros que en el campo histórico este viejo

[36] C. Marx y Federico Engels. *Obras escogidas*, ed. cit., pág. 705. (*Ed.*)

materialismo se hace traición a sí mismo, puesto que acepta como últimas causas los móviles ideales que allí actúan, en vez de indagar, detrás de ellos, cuáles son los móviles de esos móviles" [37].

La filosofía de la historia del idealismo clásico alemán, por el contrario, considera que el desarrollo social es un proceso necesario, regido por leyes. Pero esta necesidad no la deduce de la misma historia, sino que la trae de afuera, de la filosofía.

El desarrollo de la historia como un proceso sujeto a leyes aparece en las concepciones de Kant, de Fichte y de Schelling como algo absoluto, que no está vinculado con la actividad práctica de los individuos, y la posibilidad de influir concientemente sobre los hombres en su vida histórica peculiar es negada esencialmente [38]. Esto hace al proceso histórico francamente fatal y místico, y provoca una escisión metodológica entre la filosofía de la historia y la historiografía propiamente dicha. Al convertir la filosofía de la historia en un esquema apriorístico y abstracto, el filósofo se niega a tener nada que ver con los hechos aislados y concretos. "El filósofo que se interesa en la historia como filósofo —escribe Fichte— tiene en sus manos el hilo apriorístico de la trama universal, clara para él sin necesidad de ninguna historia; y la historia no es utilizada por él, en modo alguno, para demostrar algo por medio de ella (dado que sus posiciones están demostradas previamente a cualquier historia y no dependen de ella), sino con el fin de aclarar e ilustrar en la vida vivida lo que es claro y sin historia" [39]. Dicho en otras palabras, según Fichte la historia carece de todo valor filosófico y sólo sirve para ejemplificar una tesis dada con anterioridad. Por otra parte, en realidad "la historia es una empiria desnuda" [40], que no necesita ninguna filosofía. Al historiador sólo le incumben las obligaciones del hombre de análisis, pero la historia misma siempre será un relato de hechos inconexos.

Este punto de vista sobre la historia, que convierte en princi-

[37] C. Marx y F. Engels, ob. cit., pág. 706. (*Ed.*).

[38] Esto surge claramente en Fichte, en su afirmación de que "todo lo que existe realmente, existe en forma incondicionada y necesaria, y existe incondicionada y necesariamente porque existe: no podría existir ni ser de otro modo, sino como es" (Fichte: *Rasgos fundamentales de la época contemporánea*, S. Pet., 1906, pág. 116.)

[39] Fichte: *Rasgos fundamentales de la época contemporánea*, S. Pet., 1906, pág. 126.

[40] Ibíd., pág. 120.

pio el lado más débil de la historiografía de entonces, no permitió progresar a la reflexión teórica de los historiadores.

Un momento cumbre en el desarrollo de la filosofía burguesa de la historia lo constituye la concepción de Hegel. Marx y Engels, que rompieron resueltamente con el idealismo hegeliano, se referían no obstante con respeto a la filosofía de la historia de Hegel [41].

Hegel condena el empirismo chato de la historia "inicial" y la "crítica", y se burla cáusticamente de los preceptos morales de la historiografía pragmática [42]. "La filosofía de la historia —subraya— no significa nada más que su examen intelectual [...]. Sólo mediante la consideración de la misma historia universal se podrá poner en claro que su marcha era razonable, que era una revelación razonable y necesaria del espíritu mundial..." [43] La filosofía de la historia, según el pensamiento de Hegel, no es una abstracción arbitraria, sino una generalización teórica del proceso histórico real.

Al condenar tanto la insignificante acumulación de hechos, como el apriorismo abstracto, Hegel plantea agudamente el papel de la abstracción en la ciencia histórica. "Hasta el mismo historiador corriente y adocenado, que puede, tal vez, creer y afirmar que acepta y confía pasivamente sólo en lo dado, hasta ese mismo hombre no es pasivo en su intelección, sino que aplica sus catego-

41 Engels escribía acerca de él: "Lo que ponía el modo discursivo de Hegel por encima del de todos los demás filósofos era el formidable sentido histórico que lo animaba. Por muy abstracta e idealista que fuese su forma, el desarrollo de sus ideas marchaba siempre paralelamente con el desarrollo de la historia universal[...]. Él fue el primero que intentó poner de relieve en la historia un proceso de desarrollo, una conexión interna; y por muy peregrinas que hoy nos parezcan muchas cosas de su filosofía de la historia, la grandeza de la concepción fundamental sigue siendo todavía algo admirable, lo mismo si comparamos con él a sus predecesores que si nos fijamos en los que después de él se han permitido hacer consideraciones acerca de la historia." (C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* ed. cit., pág. 247.) (Ed.)

42 "Sería aconsejable que los gobernantes, hombres de Estado y gente de autoridad asimilen las enseñanzas de la experiencia histórica. No obstante, tanto la experiencia como la historia revelan que hombres ni gobierno alguno han aprendido jamás de la historia ni actuaron sobre la base de las lecciones que ella brinda. En toda época se dan circunstancias especiales, en cada época se plasman situaciones tan singulares, que hacen necesario y posible que las decisiones que en ese momento se toman sean acordes con aquellas circunstancias". (Hegel, *Obras completas,* t. VIII, Sotsekguiz, Moscú-Leningrado, 1935, págs. 7-8.)

43 Hegel, *Obras,* t. VIII, págs. 9-11.

rias y examina a través de ellas lo dado; especialmente el intelecto no puede dejar de ser activo, debe discurrir cuando se trata de todo aquello que debe ser científico; el que mira racionalmente el mundo es también mirado racionalmente por él: el uno y el otro se condicionan recíprocamente" [44].

Basándose en esto, Hegel tenía gran estima por la historiografía filosófica. Sin ella, el proceso histórico se presenta a los hombres como "...nada más que un juego ciego y repetido de la arbitrariedad en sus diversas formas. La historia fija esta casualidad, le confiere un carácter constante, le da la forma de lo universal y, precisamente por esto, se convierte en ley de ella y contra ella" [45].

Hegel intentó presentar la historia como un proceso único y regido por leyes, en el cual cada época, siendo peculiar e irrepetible, constituye al mismo tiempo un estadio necesario en el desarrollo general de la humanidad. Hegel subrayó el carácter progresivo del desarrollo de la sociedad, viendo en él un ascenso en la conciencia de la libertad, y no sólo un simple cambio. Su descubrimiento de la negación le permitió resolver acertadamente (por supuesto, sólo en forma teórica abstracta) la contradicción entre el carácter progresivo del movimiento y la repetición, como una vuelta a lo antiguo, y el profundo concepto de la dialéctica de los cambios cuantitativos y cualitativos le dio la posibilidad de comprender cómo surge lo nuevo de lo viejo y cómo, a su vez, envejece y cede el lugar a otro.

Hegel rechazó resueltamente la ilusión de que "el mundo es un proceso ciego e incoherente", en el cual no hay nada más que un caos de trasformaciones. "Si echamos ahora una mirada a la historia universal, veremos un inmenso cuadro de cambios y actividades, un sinfín de diversas formaciones de pueblos, gobiernos, individuos, que incesantemente surgen, los unos tras los otros [...].

"El pensamiento general, la categoría que se presenta primero ante este remplazo ininterrumpido de individuos y pueblos, que existen cierto tiempo y después desaparecen, es *el cambio* en general. La visión de las ruinas, que conservan una pasada magnificencia, incita a examinar más detenidamente este cambio desde su lado negativo. ¿Qué viajero, ante las ruinas de Cartago, de Palmira, de Persépolis, de Roma, no se ha puesto a meditar en la

[44] *Id. ibid.*, pág. 12.
[45] *Id. ibid.*, pág. 154.

fugacidad de los reinos y los hombres, no ha sentido pena por esta vida pretérita, llena de fuerza y rica de contenido? [...]. Pero la determinación más próxima, con relación al cambio, es la de que si bien es extinción, también es surgimiento de vida nueva; la de que si la vida produce la muerte, también la muerte produce la vida" [46].

El proceso histórico no es un simple ciclo de acontecimientos, sino un movimiento progresivo en el cual lo viejo sirve de material imprescindible para la nueva y más profunda comprensión de la libertad. Aunque Hegel no niega que haya en la historia períodos de regresión, estos períodos son para él "accidentes externos". Cada pueblo realiza en la historia su función determinada y, al cumplirla y alcanzar la autoconciencia, muere y deja su lugar a otro.

Al considerar la historia como un proceso sujeto a leyes, necesario, Hegel intentó unir esta necesidad histórica general con el reconocimiento de la actividad humana libre. La historia —decía— es el proceso del conocimiento de la libertad. Pero la idea de la libertad no se realiza directamente, sino por medio de la actividad real de los hombres, que se esfuerzan por lograr la satisfacción de sus necesidades. La razón gobierna al mundo. Pero en la actividad práctica, los hombres no son movidos por elevadas finalidades de carácter general, sino por sus intereses inmediatos y egoístas. La necesidad se abre camino a través de una cantidad de accidentes. "En la historia universal, por medio de la acción, los hombres obtienen, por lo general, ciertos resultados que no son los que procuraban, que no son los resultados que conocían directamente y apetecían; logran la satisfacción de sus intereses, pero gracias a ello se realiza algo más lejano, algo diferente, que estaba escondido en ellos, que no les era conocido y no intervenía en sus intenciones" [47]. Por esta razón, sin negar el papel de las personalidades destacadas en la historia, Hegel se rehusa a considerarlas los autores de ésta. El papel histórico de las personalidades depende de la medida en que sus fines personales, particulares, "encierran ese elemento sustancial que constituye la voluntad del espíritu universal" [48]; dicho de otro modo, en qué medida aparece en la actividad de estas personalidades la necesidad histórica objetiva.

Los juicios citados demuestran la riqueza de pensamiento que

[46] Hegel, *Obras*, t. VIII, pág. 69-70.
[47] *Id., ibíd.*, pág. 27.
[48] *Id., ibíd.*, pág. 29.

encierra la filosofía hegeliana de la historia. No en balde V. I. Lenin reconocía en ella "los gérmenes del materialismo histórico" [49]. Sin embargo, la manera histórica hegeliana de encarar el análisis del desarrollo social llevó a una contradicción irreconciliable con la esencia idealista de su filosofía.

La historia es para Hegel nada más que el desenvolvimiento infinito de la razón, de la idea. En el lugar de la necesidad histórica objetiva ubicaba él el desarrollo del espíritu según leyes. De aquí proviene el carácter abstracto de la filosofía hegeliana de la historia y su total inadecuación para explicar la marcha concreta de la historia. Hegel remplaza con arbitrarias elucubraciones, el análisis concreto de los fenómenos históricos [50]. La actividad práctica de los hombres, que, hablando con propiedad, hace la historia, aparece así como subordinada a la simple realización mística de la voluntad del espíritu absoluto [51]. Al terminar su obra Hegel escribió que su filosofía de la historia era, al mismo tiempo, "una verdadera *teodicea,* una justificación de Dios en la historia" [52].

Por esa razón V. I. Lenin reconoce que en la introducción a la "filosofía de la historia" de Hegel hay "mucho de bueno en el planteamiento del problema", y concluye: "En general, la filosofía de la historia da muy, muy poco. Y ello se sobrentiende, puesto que justamente en este punto, en esta ciencia, Marx y Engels dieron el paso adelante decisivo. Aquí Hegel aparece como envejecido y anticuado al máximo" [53].

La filosofía de la historia desempeñó un papel progresista hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX. Sin embargo, ya en

[49] V. I. Lenin, *Obras Completas,* t. XXXVIII, ed. rusa, pág. 307.

[50] La concepción hegeliana de la historia presupone la existencia de un espíritu *abstracto* o *absoluto* que en el curso de su evolución hace que la humanidad que no es más que una *masa,* se convierta en portadora, conciente o inconciente, de ese espíritu. Por ello Hegel desarrolla las características esotéricas y la *especulación* dentro de una historia *empírica* y exotérica. De este modo, la historia de la humanidad se torna *abstracta* y es para el hombre real el *espíritu del más allá* de la humanidad. (C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* ed. rusa, t. II, Gospolitizdat, Moscú, 1955, pág. 93.)

[51] La historia se convierte, de este modo, en una simple suma de ideas preconcebidas, en un cuento en el que se habla de espíritus y apariciones. La historia verdadera, la historia empírica, en la que basan sus relatos, la utilizan tan sólo para corporizar sus fantasmas; toman de ella los nombres que necesitan para investirlos de realidad. (C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* t. III, ed. rusa, Gospolitizdat, Moscú, 1955, pág. 116.)

[52] Hegel, *Obras,* t. VIII, ed. cit., pág. 422.

[53] V. I. Lenin, *Obras Completas,* t. XXXVIII, pág. 310.

la quinta década del siglo pasado se puso de manifiesto la insuficiencia de los esquemas filosófico-especulativos, ya que sus predicciones del futuro fueron refutadas por el desarrollo de la sociedad contemporánea y sus "explicaciones" del pasado por los nuevos datos de la historiografía empírica. Engels demostró que el problema de la superación de la filosofía de la historia "en última instancia, suponía descubrir leyes generales del movimiento que se imponen como dominantes en la historia de la sociedad humana" [54]. Esta tarea fue resuelta satisfactoriamente por la teoría histórica de Marx.

El descubrimiento de la concepción materialista de la historia por Marx estaba libre de apriorismo teológico y plenamente basado en la historia real. Eliminaba definitivamente todo elemento "sobrenatural", "trascendental", "metahistórico". Desde el punto de vista de Marx, los propios hombres crean su historia, son al mismo tiempo actores y autores de su drama histórico universal, y detrás del proceso histórico no acecha ninguna fuerza "trasmundana" en forma de "providencia divina", "razón universal", etc. [55].

A diferencia del desarrollo de la naturaleza, en la cual obran fuerzas espontáneas, en la sociedad humana actúan seres humanos, dotados de conciencia y que se conducen de tal o cual manera bajo la influencia de determinados fines, intereses, etc. No se puede disminuir el significado de esta actividad conciente de los hombres.

Por otra parte, también es erróneo reducir la historia de la humanidad a motivos y estímulos únicamente subjetivos. En primer lugar, cualesquiera finalidades y empresas humanas siempre están determinadas por algunas causas (en último análisis, materiales)

[54] C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, ed. cit., pág. 705 (*Ed.*)

[55] Como si previera los pasajes de los "críticos" contemporáneos que acusan al marxismo de "divinizar" la historia, de ponerla casi a la altura del buen dios, Marx escribía: "¡La *historia* no hace *nada*, «no encierra *ninguna* riqueza inabarcable», «no toma parte en *ningún* combate»"! No es la "historia", sino precisamente el *hombre*, el hombre viviente y real el que lo hace todo, lo posee todo y lucha por todo. La "historia" no es una personalidad concreta que utiliza el hombre como medio para conseguir *sus* fines. *No es otra cosa* que la actividad que desarrolla el hombre en procura de sus fines. (C. Marx y F. Engels, *Obras Completas*, t. II, pág. 102.)

La historia está regida por la ley de la causalidad y todo "lo que se define con las palabras «destino», «objetivo», «germen», «idea», de la historia pasada no es más que una abstracción de la etapa histórica anterior, una abstracción de la activa influencia que ejerce la historia precedente sobre la que la sigue". (C. Marx y F. Engels, op. cit., t. III, pág. 45.)

y sin el conocimiento de esas causas no se puede comprender por qué razón algunos hombres se esfuerzan por obtener una cosa y otros una diferente. Si se quiere entender, por ejemplo, por qué motivo los obreros se afanan por obtener un aumento de sus salarios, mientras que los capitalistas, por el contrario, se esfuerzan por rebajarlos, la respuesta a esta pregunta la dará tan sólo el estudio de la situación material de unos y otros.

En segundo lugar, las voluntades humanas individuales se encuentran continuamente en contradicción recíproca: lo que quiere uno encuentra una acción contraria de parte de otro, y el último resultado, consecuencia de este choque de cantidad de voluntades, siempre encierra en sí algo nuevo, algo que nadie había querido. "Las colisiones entre las innumerables voluntades y actos individuales crean en el campo de la historia un estado de cosas muy análogo al que impera en la naturaleza inconciente. Los fines que se persiguen con los actos son obra de la voluntad, pero los resultados que en la realidad se derivan de ellos no lo son, y aun cuando parezcan ajustarse de momento al fin perseguido, a la postre encierran consecuencias muy distintas a las apetecidas. Por eso, en conjunto, los acontecimientos históricos también parecen estar presididos por el azar. Pero allí donde en la superficie de las cosas parece reinar la casualidad, ésta se halla siempre gobernada por leyes internas ocultas, y de lo que se trata es de descubrir estas leyes" [56].

En consecuencia, admitiendo la complejidad del desarrollo social y el hecho de que en su superficie domine siempre lo casual, en términos generales lo social es un proceso tan rigurosamente regido por leyes y tan necesario como el desarrollo de la naturaleza. El mérito histórico de Marx y Engels consiste en que fueron los primeros en colocar a la sociología sobre una auténtica base científica. No sólo demostraron teóricamente que el desarrollo de la sociedad es un proceso necesario, histórico, natural, sino que pusieron en evidencia cuáles eran las leyes fundamentales del desarrollo social.

Los fundadores del marxismo demostraron que el papel decisivo en el desarrollo histórico lo desempeñan los factores materiales, económicos. De esta manera el materialismo histórico, de acuerdo con las palabras de V. I. Lenin, "señaló el camino para

[56] C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, ed. cit., pág. 705. (*Ed.*)

un estudio universal, multifacético, del proceso del nacimiento, del desarrollo y de la caducidad de las formas económico-sociales, examinando el *conjunto* de todas las tendencias contradictorias, reduciéndolas a las condiciones exactamente determinadas de vida y de producción de las distintas *clases* de la sociedad, eliminando el subjetivismo y la arbitrariedad en la elección de las distintas ideas "predominantes" o en la interpretación de ellas, descubriendo la *raíz* de todas las ideas sin excepción y de todas las diversas tendencias en el estado de las fuerzas productivas materiales" [57].

Al tomar la idea de una "ley natural", propugnada por sus predecesores, el materialismo histórico la profundizó en forma radical, la despojó de la hojarasca teológica y naturalista, y por primera vez unió en forma orgánica el punto de vista de un desarrollo de carácter progresivo y regido por leyes con el punto de vista del historicismo.

Las leyes del desarrollo social, del mismo modo que las leyes naturales, son objetivas. Esto significa que existen independientemente de la voluntad y la conciencia de los hombres, los cuales, frente a determinadas circunstancias, son capaces de conocer y utilizar estas leyes, pero no pueden suprimirlas ni aniquilarlas, del mismo modo que no pueden suprimir la ley de gravitación universal o el principio de Arquímedes. Pero dada la naturaleza de sus efectos, las leyes del desarrollo social se diferencian esencialmente de las leyes de la naturaleza. Ante todo, esto se refiere al alcance temporal de sus efectos. Cualquier ley natural o social representa una constante determinada, una repetición de una reciprocidad fenoménica. Dadas ciertas condiciones, la ley se cumple: si cambian las condiciones, también debe cambiar la ley. Por este motivo cuanto más estables son las condiciones, cuanto más lentamente cambian, tanto más constantes y estables son las leyes y, en consecuencia, tanto más fácil resulta la previsión científica.

En la naturaleza nos encontramos con procesos que dentro de los límites de nuestra observación directa se repiten con una exactitud suficiente. Las cosas no se presentan así en la historia humana. Aquí también se repiten los fenómenos, pero esta repetición nunca se produce en circunstancias absolutamente iguales. Al cambiar el modo de producción, cambia toda la estructura de la sociedad y junto con ella experimentan cambios sus leyes específicas.

57 V. I. Lenin, *Carlos Marx: su doctrina*, Ed. Anteo, Bs. Aires, 1958, págs. 15-16. (*Ed.*)

"El conocimiento es, pues, aquí, esencialmente relativo, ya que se constriñe siempre a penetrar en la concatenación y en las consecuencias de ciertas formas de sociedad y de Estado que sólo se dan en determinada época y en determinados pueblos y que son, por su misma naturaleza, perecederas" [58]. Esta circunstancia dificulta seriamente el conocimiento y la utilización de las leyes sociales.

Además, las leyes de la naturaleza se hacen evidentes a través de las fuerzas espontáneas de la naturaleza, mientras que las del desarrollo social se manifiestan única y exclusivamente a través de la actividad de los hombres. Son leyes de la actividad humana, aunque los mismos hombres pueden no conocer dichas leyes. Por eso el conocimiento y la utilización de las leyes sociales tienen una base social y en las condiciones de la sociedad clasista se dan dentro del proceso de una encarnizada lucha de clases. Las exigencias de las leyes objetivas del desarrollo social son reflejadas en los intereses sociales de las clases progresistas y revolucionarias de un determinado período histórico. Por el contrario, las clases reaccionarias, condenadas ya por la historia a la extinción y que intentan frenar el desarrollo progresivo de la sociedad no tienen interés en el conocimiento de las leyes objetivas del proceso histórico y por todos los medios se esfuerzan por refutarlas o falsificarlas.

Al descubrir la interdependencia real de los distintos elementos de la vida social, el marxismo mostró ser una metodología científica de la investigación histórica.

Dado que el desarrollo social es un proceso sujeto a leyes, irreducible a la simple suma de las acciones humanas individuales, la tarea principal de la ciencia social consiste en el descubrimiento y estudio de las leyes sociales. Pero lo general se da sólo en lo particular, y toda necesidad se manifiesta a través de la casualidad. Por esta razón la sociología, como ciencia teórica dedicada a la investigación de las leyes sociales en su forma lógicamente consecuente y "limpia" de casualidades, deberá basarse en la historia, que proporciona un cuadro concreto del desenvolvimiento histórico en su totalidad, en toda su diversidad cualitativa.

Marx no "disolvió" en modo alguno, como aseguran los enemigos del materialismo histórico, la historia en la sociología abstracta. Sin embargo, Marx escribió que las abstracciones sociológicas "en sí mismas, separadas de la historia real, no tienen ningún valor.

[58] F. Engels, *Anti-Dühring*, Ed. Hemisferio, Bs. Aires, 1956, pág. 84. (*Ed.*)

Unicamente pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico y fijar la continuidad de sus diversos elementos. Pero, a diferencia de la filosofía, estas abstracciones no dan en modo alguno fórmulas o esquemas con los cuales se pueda ajustar las épocas históricas. Por el contrario, las dificultades sólo empiezan entonces, cuando hay que examinar y ordenar el material —se refiera éste a una época pasada o actual—, cuando hay que encarar una representación real" [59].

Pero si la sociología es, en cierto sentido, un auxiliar de la historia, la ciencia histórica, por otra parte, no puede prescindir de las generalizaciones y las abstracciones sociológicas. Hasta una simple descripción de cualquier proceso dado exige una intelectualización teórica, un criterio determinado en la selección y generalización de los hechos. Y semejante criterio sólo puede estar dado por leyes sociales ya conocidas y estudiadas.

La diferencia entre la historiografía y la sociología aparece como una diferencia entre la forma de investigación lógica y la histórica. El método histórico presupone la elucidación de todas las distintas formas de los procesos de desarrollo sujetos a leyes, mientras que el procedimiento lógico abstrae al objeto de las peculiaridades de su proceso de formación y lo contempla sin los rodeos históricos, como si fuera entero y "estable". Sin embargo, pese a la diferencia entre estos métodos, ambos estudian el mismo objeto. El procedimiento lógico —escribe Engels— "no es, en realidad, más que el método histórico, despojado únicamente de su forma histórica y de las contingencias perturbadoras. Allí donde comienza esta historia debe comenzar también el proceso discursivo, y el desarrollo ulterior de éste no será más que la imagen refleja, en forma abstracta y teóricamente consecuente, de la trayectoria histórica; una imagen refleja corregida, pero corregida con arreglo a las leyes que brinda la propia trayectoria histórica; y así, cada factor puede estudiarse en el punto de desarrollo de su plena madurez, en su forma clásica" [60].

Esta diferencia entre la historiografía y la sociología, aunque sustancial, no es absoluta. Ni el método de investigación histórico ni el lógico existen en forma pura, de modo que el historiador va adoptando las posiciones del sociólogo, y el sociólogo comienza a

[59] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. III, pág. 26 (ed. rusa).
[60] C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, ed. cit., pág. 248. (Ed.)

discurrir como historiador. El principio metodológico más importante de cualquier ciencia es el del historicismo, que exige que todo fenómeno sea examinado en su aparición, desarrollo y trasformaciones, vinculado con otros fenómenos y condiciones de una época dada, y en relación con la experiencia concreta de la historia, que permite determinar, no sólo las consecuencias directas de un acontecimiento conocido o un fenómeno, sino también las lejanas.

El carácter revolucionario de la teoría marxista, sin hablar de sus conclusiones políticas, asustó a los historiadores burgueses. Por ese motivo, durante mucho tiempo procuraron ignorarla, silenciarla. Sin embargo, los historiadores burgueses no pudieron ni siquiera apartarse de los problemas planteados por el marxismo.

Por un lado, el desarrollo del capitalismo iba descubriendo con claridad creciente los fundamentos materiales, económicos, de la vida social, que antes habían estado ocultos por las diversas envolturas patriarcales y religiosas. Esto incitaba al pensamiento social a investigar la vida material de la sociedad y, ante todo, las relaciones entre la producción y el cambio. Por otra parte, en la segunda mitad del siglo XIX la propia ciencia histórica experimentó cambios sustanciales tanto en su contenido como en su método.

Ante todo, el campo de la historia se vio ampliado en su extensión geográfica y su cronología. Marx señalaba que "la historia universal no siempre existió; la historia como historia universal es un resultado" [61]. El proceso histórico mundial, que antes se desarrollaba como una serie de procesos locales paralelos, sólo en la época del capitalismo se convirtió en un proceso interdependiente único. Junto con un mercado mundial único, el capitalismo creó la historia universal. Este cambio de carácter del proceso histórico objetivo trajo consigo cambios radicales en el terreno del pensamiento histórico.

Hace 150 años la historia de la humanidad, sin tomar en cuenta los comienzos mitológicos, abarcaba aproximadamente unos 3.000 años, y aun así se limitaba en buena parte a la historia de los países de la cuenca del Mediterráneo. Hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX, a raíz de haberse descifrado los jeroglíficos egipcios y las inscripciones babilónicas, se descubrieron 2.000 años

[61] C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Gospolitizdat, Moscú, 1953, pág. 224.

más de historia escrita. Los ulteriores éxitos de la ciencia histórica estuvieron íntimamente vinculados al desarrollo de la arqueología [62].

El tiempo que abarcan las fuentes escritas es relativamente breve: en Inglaterra aparecen documentos escritos a partir del año 40 d. de C.; en Francia, en el 60 a. de C.; en Italia se extienden hasta el siglo v antes de C. y en Grecia hasta el VII a. de C., pero en ninguna parte de Europa llegan más allá de un milenio antes de nuestra era [63]. De este modo, la historia escrita no cubre nada más que algunos siglos de toda la historia de la humanidad (que abarca, según los datos de Childe, 500.000 años). Todo el resto hay que estudiarlo únicamente mediante la ayuda de la arqueología, que empezó a desarrollarse con notable celeridad en la la segunda mitad del siglo XIX.

Junto a la arqueología, los avances de la antropología tuvieron mucha importancia para la ciencia histórica. Los trabajos de los antropólogos del siglo XIX —Berr, Bogdánov, Anuchin, Brock, Topinar, Quatrefages, Beisbach, Flauer, Risli y otros— habían reunido una gran cantidad de datos, con un criterio darwinista.

El desarrollo de la lingüística permitió a los estudiosos descifrar una serie de antiguos sistemas de escritura y enterarse así de los secretos de civilizaciones desaparecidas hace mucho tiempo. El progreso de la geografía, la geología y otras ciencias vinculadas a la historia de la tierra tuvo también una importancia sustancial para la ciencia histórica.

La rápida instrumentación de la técnica de la investigación histórica, el desarrollo de toda una serie de disciplinas históricas auxiliares (arqueología, paleografía, epigrafía, numismática, etc.) permitieron extraer muchísimos más datos de las fuentes escritas y, especialmente, hacer mucho más precisa la investigación histórica. En el siglo XIX se inicia la publicación *sistemática* de las fuentes históricas, y después de ella nace la crítica científica de las fuentes.

62 "La arqueología —escribe el conocido arqueólogo inglés Gordon Childe— significó un viraje en la ciencia histórica, amplió sus horizontes casi en la misma medida en que el telescopio sirvió para ampliar los de la astronomía; multiplicó en muchos cientos de veces la visión retrospectiva de la historia, igual que el microscopio descubrió para la biología la vida de pequeñísimas células ocultas detrás de los aspectos exteriores de los grandes organismos; por último, introdujo, en el alcance y contenido de la ciencia histórica, cambios de importancia similar a los que la radioactividad introdujo en la química." (G. Childe, *Progreso y arqueología*, Moscú, 1949, págs. 18-19.)

63 *Idem*, págs. 25-26.

Sin embargo, el rasgo más importante, que caracteriza los desplazamientos producidos en la historiografía de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, fue el cambio de la problemática misma y del contenido de la ciencia histórica. El objeto de la ciencia histórica, sujeto a leyes, se amplió y enriqueció en todo el curso de su desarrollo. Después de surgir como una descripción simple y despegada de toda realidad, no sólo social, sino también natural (Heródoto), la historia concentró más adelante su atención en la vida política de la sociedad. A partir de Voltaire, los historiadores empezaron a interesarse en la historia de la cultura, además de los acontecimientos políticos, primordialmente en la cultura espiritual, y después en la material (Burkhardt, Reel, Lamprecht, Breisig, Green, Dreper, Buckle y otros). La historia se convirtió en la historia de la civilización. La historiografía de la época romántica se enriqueció con el concepto de pueblo, de nación; en los trabajos de los historiadores de la Restauración aparece en la historia la idea de la lucha de clases. Todos estos eran desplazamientos inadvertidos y de largo alcance, que testimoniaban el progreso del pensamiento histórico, que, ya dentro de los límites de la concepción idealista del mundo, se aproximaba a la comprensión de la estructura interna de la sociedad y de las fuerzas activas del proceso social.

Sin embargo, sólo en la segunda mitad del siglo XIX surge la historia económico-social contemporánea, y la primitiva historia de los *acontecimientos* cede el lugar a la de los *procesos* y las *relaciones* económico-sociales. Al respecto la teoría de Marx tuvo una enorme influencia sobre la ciencia histórica burguesa.

La aparición de la historia económico-social y el reconocimiento del papel primordial del "factor" económico en el desarrollo de la sociedad se produjeron en medio de una áspera lucha de ideas. No hace más de 40 ó 50 años, muchos historiadores seguían negando el papel determinante de la economía en relación con el derecho, la política, etc.

En la actualidad los historiadores burgueses ya no niegan el alcance de la historia económica y social. Ésta ocupa un lugar primordial en la ciencia histórica mundial. En el congreso internacional de ciencias históricas celebrado en Roma en el otoño de 1955, todos los expositores pusieron de manifiesto el viraje de los historiadores de todo el mundo hacia el estudio de los problemas económico-sociales. Hasta G. Ritter, historiador de Alemania Occidental, conocido por su hostilidad, no sólo al marxismo, sino a

todo lo que de lejos pueda parecérsele, dijo: "Por supuesto, nadie niega ahora que para lograr una comprensión histórica de los hechos políticos es absolutamente necesaria la indagación de las relaciones económico-sociales, sobre las cuales descansa toda la política, y que todo político debe tenerlas en cuenta si quiere resolver con éxito su tarea" [65].

El nacimiento de la historia económico-social fue un notable triunfo del pensamiento científico. Pero la aparición de esta rama nueva —y rectora— de la ciencia histórica exigía a los historiadores una seria revisión de sus viejos principios teóricos.

No era posible examinar los procesos económicos de la misma manera que los actos o las reflexiones de los reyes y los ministros. Aquí no se pueden evitar las generalizaciones teóricas serias, que reflejan las leyes y las tendencias del desenvolvimiento económico. La nueva materia engendró otras, en especial los métodos estadísticos de investigación. La historia apareció así vinculada con la economía política, la estadística, la demografía, la sociología. Los métodos de estas ciencias se diferencian fundamentalmente de los de la historiografía tradicional. Surgió la pregunta: estos métodos, ¿son o no adecuados para la historia? ¿Es posible que las abstracciones científicas expresen fenómenos históricos peculiares e irrepetibles? En caso negativo, ¿se puede considerar la historia como una ciencia? Estas preguntas y muchas otras relacionadas con la situación de la historia junto a otras ciencias sociales y con la especifidad del método histórico de investigación exigían una respuesta, de la cual dependían los destinos de la ciencia histórica. La historiografía burguesa de la segunda mitad del siglo XIX intentó encontrar esa respuesta en la filosofía positivista.

El positivismo del siglo XIX representaba una tendencia compleja, caracterizada por un gran abigarramiento y eclecticismo, tanto de sus puntos de vista políticos como de los teóricos. Bajo la bandera de la lucha contra la "metafísica" y el "trascendentalismo", el positivismo se negaba a una solución clara del problema básico de la filosofía y se mostraba como el "eliminador" de la filosofía, identificándola con una simple suma de las ciencias concretas dadas. El agnosticismo, la separación de la teoría y la práctica, el relativismo, eran inherentes al positivismo.

Pero a pesar de sus evidentes defectos, el positivismo se impuso

65 X Congresso Internazionale di Scienze Storiche. Relazioni, v. VI, Firenze, 1955, pág. 312.

a los investigadores de la naturaleza y a los historiadores burgueses de la segunda mitad del siglo XIX. Apelaba al empirismo de los científicos, y los sedujo con su palmaria sencillez. Además, dedicaba mucha atención a los problemas de la sistematización y clasificación de los fenómenos, y esto justamente respondía a la tendencia a convertir a las ciencias naturales, de ciencias de recolección en ciencias de clasificación. Por último, el positivismo despertaba la simpatía de los científicos al apelar continuamente a la ciencia: nada de "metafísica", nada de "especulación"; todo debe ser "científico", "exacto", "positivo".

Después del largo dominio de las especulaciones abstractas del idealismo alemán, el positivismo aparecía como la restauración de una concepción realista del mundo, encaminada a averiguar qué son las cosas concretas, a comprender el mundo real, material. Es verdad que por "metafísica" Comte entendía en primer término "materialismo", pero el positivismo también combatía las construcciones abstractas de los filósofos espiritualistas. Por esta razón, en los países en que estaban muy fuertemente arraigados el clericalismo y el idealismo absoluto, el positivismo tuvo un sentido progresista y hasta, al decir de Togliatti, liberador [66].

Sin embargo, la "liberación de la metafísica", prometida por el positivismo, era ilusoria. "En este sistema —escribía Engels, refiriéndose a la "filosofía positiva" de Comte— hay tres elementos característicos: 1) una serie de pensamientos geniales que, sin embargo, casi siempre se malogran en una u otra medida por insuficiencias en el tratamiento; 2) la concepción del mundo mezquinamente filistea, que está en flagrante contradicción con dicha genialidad; 3) una indudable procedencia del saintsimonismo, pero liberada de todo misticismo y razonable hasta sus últimas consecuencias, constituida en su aspecto jerárquico y orgánico, al modo de una religión, con un verdadero Papa al frente, cosa que permitió a Huxley decir, acerca del positivismo de Comte, que se trataba de un "catolicismo sin católicos" [67].

[66] "La tendencia positivista —escribe P. Togliatti refiriéndose a la realidad italiana— fue, en esencia, un movimiento anticlerical y tuvo, por lo tanto, una orientación liberadora. Aspiraba a emanciparse precisamente de la sumisión a las jerarquías eclesiásticas, de la santurronería y del estrecho conservadorismo de las mismas, de la ideología en que éstas basaban su poder." (P. Togliatti, "Desarrollo y crisis del pensamiento italiano en el siglo XIX", *Voprosi filosofii*, núm. 5, 1955, págs. 69-70.)

[67] C. Marx y F. Engels, *Correspondencia*,

Comte conservó el concepto, tomado de Saint-Simon, de la "ley natural" de la historia, pero empobreció y esquematizó notablemente el cuadro del desarrollo histórico. "El rasgo principal de la filosofía positiva —escribía Comte— consiste en que considera que todos los fenómenos están supeditados a leyes naturales invariables, y que el exacto descubrimiento de éstas y su reducción al mínimo posible constituye el fin de todos nuestros esfuerzos" [68]. El concepto de ley de Comte se reduce a una simple comprobación de la existencia y continuidad de un fenómeno, pero niega que la ley científica sea la expresión de la esencia de un fenómeno.

Comte consideraba que la tarea principal de la sociología consistía en el descubrimiento de "las leyes naturales invariables", divididas en leyes de la "coexistencia", que nos enseña la "estática social", y "leyes de la continuidad", que nos enseña la "dinámica social". Comte criticaba acerbamente la practicidad estrecha y el empirismo de la llamada escuela pragmática. A la "historia vulgar, simplemente descriptiva", Comte oponía la "historia racional y positiva, concebida como una ciencia verdadera, que expone la multiplicidad de los hechos humanos en series ordenadas, que muestran palmariamente la trabazón que las une" [69].

Esta aspiración a lo sistemático, a descubrir "lo universal", las leyes "permanentes", sin comprender la dialéctica de lo general, lo particular y lo singular, genera en Comte una actitud desdeñosa hacia la historia concreta y empírica, a consecuencia de lo cual se produce una separación entre la historia y la sociología. Comte se pronuncia en contra de "la confusión de la investigación abstracta de las leyes fundamentales de la sociedad [*sociabilité*] con la historia concreta de las varias sociedades humanas, pues es evidente que una explicación satisfactoria de esta última sólo puede ser el resultado de un conocimiento avanzado del conjunto de tales leyes" [70]. "La dinámica social" debe ser una historia abstracta de las relaciones sociales, "una historia sin nombres de personas e incluso sin nombres de pueblos" [71]. En lo que se refiere propia-

[68] A. Comte, *Cours de philosophie positive*, t. I. 5ta. ed., Paris, 1892, págs. 11-12.

[69] A. Comte, *Cours de philosophie positive*, t. IV, 5-e éd., Paris, 1893, pág. 365.

[70] *Id.*, t. V, Paris 1894, pág. 11.

[71] *Ibid.*, pág. 11-12.

mente a las disciplinas históricas, la función de éstas ha de limitarse a la recolección del material no elaborado [72].

Al criticar con acierto la inanidad de la historia narrativa, otros teóricos del positivismo —en particular Louis Bourdeau—, llegaron a negar totalmente la descripción y la narración de la historia, y propusieron que se las remplazara con la estadística [73].

La sociología positivista no libró de sus deficiencias a la filosofía de la historia, sino que se limitó a cubrirlas con una fraseología "práctica". Los investigadores actuales observan, no sin fundamento, que la doctrina positivista tiene un fuerte parecido con la teología cristiana. La creación del mundo por Dios empezó a llamarse evolución, Cristo se trasformó en la "conciencia religiosa de la humanidad", la espera del fin de la historia y del advenimiento del Reino de Dios se trasformaron en variantes de la teoría del progreso. "El resultado final fue una escatología dogmática, aunque suavizada y humanizada" [74].

Incapaz de descubrir las leyes del desenvolvimiento social en la misma historia, y esforzándose por alcanzar leyes "eternas" e "inmutables", la sociología positivista intentaba muchas veces encontrar estas leyes en el terreno de la física y la biología. Como ejemplo podemos citar la teoría de la "evolución orgánica" de Herbert Spencer y el darwinismo social.

Al lanzarse contra la "metafísica", el positivismo no liberó en realidad a la ciencia histórica del idealismo. El determinismo propugnado por los teóricos del positivismo era un determinismo idealista. Desde el punto de vista de Comte, el factor decisivo del desenvolvimiento social es el autodesarrollo del espíritu humano, y la llave del entendimiento de la historia está en la psicología. De manera más acusada formuló este pensamiento Hyppolite Taine, para quien la "historia es, en el fondo, nada más que una *tarea psicológica*" [75].

[72] "Su papel principal e inmediato en la creación de una ciencia verdadera —escribía Comte— se reduce sólo a adjudicar a las correspondientes ramas de la filosofía natural los hechos aducidos, descubrir o confirmar las leyes abstractas y generales por ella [por la historia] investigadas." (*Ibid.*, pág. 14.)

[73] L. Bourdeau, *L'histoire et les historiens*, Paris, 1888, pág. 321.

[74] P. Schubert: "The Twentieth Century West and the Ancient Near East.", en *The Idea of History in the Ancient Near East*, Ed. by R. C. Dentan, New Haven, 1955, pág. 317.

[75] H. Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, Cap. I, S. Pet., 1871, pág. 27.

¿Pero cómo es posible combinar el psicologismo con el determinismo? Aquí los positivistas llaman en su ayuda el concepto de la "naturaleza humana". "Si se quiere captar la cualidad genérica de las especies minerales —escribe Taine— es menester examinar antes un cuerpo sólido regular, su consistencia, sus ángulos, tomar en cuenta todas las innumerables trasformaciones de las cuales es capaz. Análogamente, si se quiere captar el factor común de los cambios históricos es menester empezar con el alma del hombre en general, en sus dos o tres cualidades fundamentales, y observar después esas formas principales que es capaz de asumir" [76].

Los positivistas, con razón, se manifestaron en contra de la reducción de la historia de la humanidad a la actividad de las personalidades descollantes [77]. En cambio, redujeron el proceso histórico a la historia de la conciencia colectiva, que aparece así como consistente nada más que en las diversas modificaciones históricas de una "naturaleza humana" abstracta con sus necesidades propias permanentes (la necesidad de alimentarse, de vestirse, de tener un techo; la necesidad sexual; la necesidad estética y científica, etc.). Por ello, como ya lo demostró Plejánov, el pensamiento sociológico se condenaba a girar en un círculo vicioso. Pues "una de dos: o esta naturaleza es invariable, y entonces resulta extraño acudir a ella para investigar los problemas del desarrollo social, tan extraño como explicar en general los cambios de una cantidad *variable* por las propiedades de una cantidad *constante;* o la misma naturaleza del hombre es variable, y entonces la sociología tiene que encontrar las causas que determinan tales variaciones. Por supuesto, también se puede en este caso invocar la naturaleza humana: las cualidades humanas son tales, digamos, que esa naturaleza debe variar necesariamente. Pero esto equivale a dar vueltas en un círculo vicioso, y a esquivar *con palabras* la *solución científica* requerida" [78].

[76] Idem, pág. 11.

[77] "Es necesario realizar en la historia una revolución análoga a la que tuvo lugar en el plano político —escribía Louis Bourdeau—. Es necesario que los aristócratas de la gloria, sometidos a la igualdad bajo la ley, vayan desapareciendo ante la creciente importancia de las masas. Hoy la historia sólo puede ser impersonal y universal. Los ciudadanos de las democracias contemporáneas cerraremos el libro... de las crónicas de la realeza y de la aristocracia cortesana, nos ocuparemos de las masas y crearemos para la ellas obras dignas de hombres libres." (L. Bourdeau, *L'histoire et les historiens,* pág. 109.)

[78] J. V. Plejánov, *Obras filosóficas escogidas en cinco tomos,* t. II, Gospolitizdat, Moscú, 1956, pág. 227.

En el momento de la aparición del positivismo, el monismo idealista de la filosofía alemana, que reduce la historia de la humanidad a las varias trasformaciones del "espíritu", se había desacreditado definitivamente, y el monismo materialista del materialismo histórico, que considera la conciencia social como un reflejo de la situación social, era profundamente ajeno y hostil a la ideología burguesa. En razón de ello el positivismo pretende remontarse por "encima" de la "unilateralidad" de ambas corrientes filosóficas, y les opone la ecléctica "teoría de los factores". Abstrayendo los diversos aspectos de la totalidad social y los diversos fenómenos y formas de la actividad social humana (economía, derecho, moral, religión, etc.), la sociología positivista los convierte en fuerzas autónomas especiales, cuya "interacción" determinaría el desenvolvimiento social.

La "teoría de los factores", que sostenía la necesidad de pasar de una simple descripción de los fenómenos a una investigación de la relación que había entre ellos, recibió amplia aceptación por parte de la historiografía burguesa. Pero la comprobación de la "interacción" de los factores no es más que la etapa inicial de la explicación histórica (y sociológica). Detenerse en este punto y, más aun, declarar que es completamente imposible ir más allá de este punto de vista "pluralista", significa reconocerse como un ecléctico sin remedio.

A pesar de todas estas insuficiencias, la sociología positivista tuvo en un principio una influencia beneficiosa sobre la historiografía burguesa, permitiéndole ampliar su problemática. En sus investigaciones históricas concretas los historiadores evitaban, hasta cierto punto, el esquematismo y la excesiva simplificación inherentes a la sociología positivista. El mismo eclecticismo de la doctrina positivista permitía adoptar algunas de sus posiciones y dejar de lado otras. Esta contradicción entre la teoría sociológica y la práctica es característica de los mismos teóricos del positivismo (en especial, de Taine). Los historiadores positivistas realizaron no pocos trabajos meritorios en el terreno de la historia económico-social, que en su tiempo tuvieron un significado progresista (baste con nombrar los trabajos de Boclia, Green, Vinográdov, Karéiev, Kovalievski, Luchitski, Bizli, etc.) tenidos en gran estima por Marx y Engels.

Sin embargo, la influencia del positivismo sobre el pensamiento histórico tuvo también su aspecto negativo, que se reveló fuerte-

mente con el correr del tiempo. Por un lado, el positivismo esquematizaba e inmovilizaba el proceso histórico, y su peculiar desdén por lo particular y lo singular engendró la concepción de la "falta de valor" de la historiografía concreta, como si ésta no fuera nada más que un simple depósito de materia prima [79]. Por otro, el desdén positivista por la filosofía y la absolutización del "hecho científico" sofocaban la reflexión teórica de los historiadores y establecían un empirismo de principio, el culto del objetivismo y los hechos desnudos [80].

La historiografía positivista, desde el punto de vista político, estaba vinculada a la ideología del liberalismo burgués. Fue muy influyente entre 1860 y 1880, especialmente en Inglaterra, Francia, Estados Unidos, Rusia e Italia, aunque nunca llegó a dominar enteramente las ciencias históricas. El principal enemigo del positivismo en estos años fue la muy influyente (especialmente en Alemania) escuela conservadora, que tuvo su origen en Ranke y en el romanticismo alemán.

Ambas corrientes antagónicas coincidían en que la historia puede y debe ser un conocimiento objetivo. Pero la escuela positivista se interesaba primordialmente en los procesos económico-sociales, y dedicaba mayor atención a "las leyes", "las tendencias", etc., mientras que la escuela alemana estudiaba ante todo los acontecimientos políticos y las instituciones jurídicas, y consideraba que el carácter "científico" de la historia dependía de métodos críticos exactos de investigación de las fuentes.

[79] El gran historiador inglés Cilly escribía que "se llamó historia al sedimento que se formó después de que, uno tras otro, un conjunto de hechos fue asimilado por las diferentes ciencias; ...que lo que queda hoy deberá decidir el destino de lo que reste en el futuro... Y no está lejano el día en que la ciencia domine todos los hechos que hoy son, sin duda, patrimonio del historiador". (Del libro de L. M. Salmon, *Why is History Rewriten?*, New York, 1929, págs. 12-13.)

[80] "En el terreno de la investigación histórica, el positivismo —escribe A. Galetti— pecó de una especial estrechez de miras y de pedantería; en ciertos casos carecía en exceso de audacia, y en otros era demasiado atrevido. Terminó por ahogar el intelecto en lugar de estimularlo... ¡Hechos! ¡Hechos!, repetían sin cesar los positivistas. Pero no hay hecho al que no pueda contraponérsele otro, ni investigación que no plantee la necesidad de una nueva, pues la cadena "positiva" de los hechos se extiende hasta el infinito, de eslabón en eslabón, sin encontrar jamás el anillo cerrado al cual sea posible asirse, o el límite en el cual detenerse." (A. Galetti, *Natura e finalitá de la storia nel moderno pensiero europeo*, Milano, 1954, págs. 173, 188.)

Las ideas políticas de Ranke, y su filosofía de la historia, eran reaccionarias. Toda la historia, desde su punto de vista, consiste sólo en la aparición de la divina providencia, que se realiza a través de la acción de personalidades descollantes, las cuales concentran en sí todas las ideas y tendencias de una época.

La historiografía burguesa considera a Ranke un ejemplo clásico del historiador "objetivo". Sin embargo, la objetividad de Ranke está lejos de ser auténtica. Reconoce que la ciencia histórica está relacionada con las exigencias del desarrollo actual de la sociedad, que el conocimiento del pasado es imposible si no se conoce el presente, y que la comprensión del presente es inalcanzable sin el conocimiento de las épocas pretéritas, pero al mismo tiempo opina que la relación entre la historiografía y la política resulta inútil para la política y perniciosa para la historia. "La historia y la política —escribe Ranke— se diferencian entre sí casi tanto como la filosofía teórica se diferencia de la práctica: una tiene relación con la escuela y los hombres desocupados, la otra tiene mayor relación con el mercado, las rencillas y las querellas públicas." El conocimiento histórico es "algo así como una parte del conocimiento divino[...]. ¿Quién puede decirnos si es útil o no? Baste con reconocer que este conocimiento, como ningún otro, hace posible la realización del espíritu humano" [81].

La exigencia de Ranke, de escribir la historia "tal como fue en realidad", sin introducir en el pasado conceptos actuales, por cuanto "todas las generaciones están igualmente cerca de Dios", tenía un doble aspecto. En primer término, recomendaba a los historiadores un análisis concreto del pasado, previniéndolos contra los peligros de la modernización. Desde otro punto de vista, esta exigencia de Ranke se utilizaba contra el "partidismo" y el "subjetivismo" de los "ilustrados" y de la escuela democrática de Schlosser, y la idea de una ciencia "pura" y "objetiva" era la pantalla del conservadorismo político y el nacionalismo de Ranke, que por cierto no le impedía propugnar en sus obras ideas francamente reaccionarias. No en vano Marx calificó la historia de Ranke de "colección de anécdotas y reducción de todos los grandes acontecimientos de la historia a trivialidades..."[82] En una nota marginal del manuscrito de la *Ideología alemana,* Marx hace la siguiente apreciación de esa escuela: "La llamada historiografía

[81] L. Ranke: *Geschichte und Politik,* Stuttgart, 1942, S. 128, 122.
[82] C. Marx y F. Engels, *Obras,* t. XXIII, pág. 201 (ed. cit.)

objetiva consiste precisamente en examinar las relaciones históricas al margen de la realidad. Carácter reaccionario"[83]. En lo que se refiere a las leyes generales que rigen el proceso histórico, Ranke es de opinión que ellas están fuera del alcance de la razón humana.

Si el conservadorismo político y el nacionalismo prusiano de Ranke se manifestaban en formas relativamente discretas, no puede decirse en modo alguno lo mismo de sus discípulos y continuadores: Siebele, Dreusen, Treitschke y otros.

La polémica entre la concepción positivista de la historia y la escuela de Ranke se agudizó especialmente hacia 1890, en relación con la actuación de Lamprecht. [84].

Karl Lamprecht (1856-1915), importante representante del positivismo alemán, hizo estudios de historia económica y llegó a la conclusión de que la dirección de Ranke, predominante en la historiografía burguesa, que reducía la historia a la actividad de unas personas notables y a la descripción de los hechos políticos, era insatisfactoria. "¿Es posible que se considere científico el estudio de lo singular? —pregunta Lamprecht. Y contesta—: Trabajar científicamente significa establecer, no lo singular, sino lo universal [...], significa someter el infinito mundo de lo singular —pues lo que existe en la naturaleza y en la historia es singular— a conceptos generales, y dominarlo mediante una ordenación" [85].

En oposición a la vieja orientación, llamada "individualista", Lamprecht propugnaba la nueva dirección "colectivista", según la cual el principal actor de la historia es la masa, no las personalidades aisladas. Lamprecht se inclina hacia el determinismo histórico. Sin embargo, en la base de este "determinismo" no hay factores materiales, sino la psicología de los hombres. Para él la historia es, ante todo, la historia de la cultura. La historia cultural, escribe, es "una historia comparativa de los factores del desarrollo psíquico y social, de sus relaciones con la historia del lenguaje, con la economía, el arte, etc., así como con las otras ciencias comparativas y

83 *Idem*, t. III, pág. 39.

84 Sobre dicha polémica y, en general, acerca de la lucha ideológica en la historiografía alemana de fines del siglo XIX y principios del XX, véase A. I. Danilov, *Problemas de la historia del agro de la baja Edad Media en la historiografía alemana de fines del siglo* XIX *y comienzos del* XX, ed. Academia de Ciencias de la U.R.S.S., 1958, págs. 36-94.

85 K. Lamprecht, *Zwei Streitschriften*, Berlín, 1897, S. 37.

las disciplinas a ellas supeditadas" [86]. La clave para comprender la peculiaridad de un determinado período histórico no la buscaba Lamprecht en las condiciones materiales de la vida de la sociedad, sino en "la conciencia de los pueblos".

La posición de Lamprecht suscitó una enconada polémica dentro de la historiografía burguesa. Los opositores de Lamprecht (Meinecke, Hintze, Rachfal y otros) lo acusaban de ser "materialista" y "fatalista". Sus partidarios, por el contrario, aseguran ser los defensores de la auténtica ciencia. En realidad, la polémica suscitada por Lamprecht se producía dentro de la historiografía burguesa y de los límites del idealismo filosófico. El "cambio" propugnado por Lamprecht se reducía a que, en vez de la psicología individual, que era el fundamento teórico de la "escuela de los hechos", se colocaba en primer plano la "psicología colectiva". Esto tenía sus ventajas cuando se trataba de explicar fenómenos económicos, pero no libraba en absoluto ni del idealismo ni de la metafísica [87]. Mientras que critica con acierto el voluntarismo filosófico, Lamprecht cae en el otro extremo: a la ideografía primitiva contrapone una sociología no menos esquemática.

La creciente influencia del positivismo está vinculada con el surgimiento de la historia económico-social. Pero el mismo desarrollo ulterior de esta rama del saber quebrantó los toscos esquemas positivistas, poniendo de manifiesto su carácter artificioso y metafísico, y los historiadores burgueses de fines del siglo XIX comprobaron con pena la vaguedad de sus puntos de vista teóricos y filosóficos [88].

[86] K. Lamprecht, "Was ist Kulturgeschichte?", *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, Vierteljahreshrift 2 (1896/97), S. 145.

[87] Como señaló con justeza uno de los adversarios de Lamprecht, la diferencia entre las "viejas" y "nuevas" orientaciones era sólo cuantitativa: "la diferencia consiste en el grado de libertad y el papel de la personalidad individual frente a las masas: la vieja escuela es partidaria de una mayor libertad y asigna mayor importancia al individuo, mientras que la nueva concede menos significado a éste y más a la influencia de las masas" (A. A. Malinin, *Vieja y nueva orientación en la ciencia histórica*, Moscú, 1900, pág. 13.)

[88] "Nuestra ciencia no ha elaborado aún su propia teoría ni su sistema", escribe Droysen. (J. G. Droysen, *Grundriss der Historik*, Leipzig, 1875, pág. 44). "No hay en realidad otra ciencia que goce del prestigio de que goza la historia. Pero lo curioso es que difícilmente se halle otra cuyos juicios y objetivos sean más diversos", coincide E. Bernheim (E. Bernheim, *Geschichtsforschung und Geschichtsphilosophie*, Gottingen, 1880, pág. 1.)

Así fue que ocurrió con la historia lo mismo que ya antes había ocurrido con las ciencias naturales, y que hizo decir a Engels: "Las ciencias naturales empíricas han hecho un acopio tan enorme de material positivo, que en cada campo de investigación se ha hecho ineludible la necesidad de ordenar este material sistemáticamente y en concordancia con sus relaciones internas. Del mismo modo se ha vuelto ineludible la tarea de establecer una relación correcta entre los distintos campos del conocimiento. Pero al encarar esta tarea las ciencias naturales entran en el terreno de la teoría, puesto que los métodos empíricos resultan aquí ineficaces y sólo puede prestar ayuda la reflexión teórica" [89].

Ahora bien, la reflexión teórica de los historiadores burgueses estaba rezagada. Los historiadores, aherrojados por su propio empirismo, se mostraban inertes y desvalidos en el terreno filosófico. El conocimiento real no se obtiene mediante la sistematización, y el óptimo uso del mismo también puede realizarse sin sistematización, sin esforzarse por apresarlo en exactas fórmulas científicas [90], opina el célebre historiador inglés Edward Freeman. Ahora, cuando el material de hechos históricos conocidos ha aumentado en forma desmedida, este empirismo de principio, ahondado por una estrecha especialización y fortalecido por el conservadurismo político, se acusa más marcadamente. "Al especializarse cada vez más, al estrechar día a día el campo de sus investigaciones, los historiadores corren el riesgo de no ver más el hilo conductor, y perder inclusive la comprensión de los detalles, a cuyo estudio se han limitado de buen grado. Hace falta un hilo conductor que dé a los historiadores una dirección en sus investigaciones. ¿Quién se los dará?", se pregunta melancólicamente el historiador francés Louis Halphen [91].

La decepción engendrada por los esquemas positivistas trajo consigo un notable robustecimiento del empirismo y del culto de los hechos en la historia. Los historiadores burgueses de fines del siglo XIX analizaban minuciosamente las fuentes, hacían acopio de montañas de hechos y documentos, pero muy pocos de ellos lograban elevarse al plano de las amplias generalizaciones. Este entusias-

[89] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, Gospolitizdat, Moscú, 1955, pág. 22.
[90] E. Freeman, *Métodos de estudio de la historia*, Moscú, 1893, pág. 77.
[91] L. Halphen, *L'Histoire en France depuis cent ans*, Paris, 1914, pág. 175. Cfr. J. W. Thompson, *History of Historical Writing*, v. II, New York, 1942, pág. 344; S. Ratner, "Dewey's Contribution to Historical Theory". En: *J. Dewey: Philosopher of Science and Freedom* ed. by S. Hook, New York, 1950, págs. 134-135.

mo por los hechos solía justificarse con las mejores intenciones, a saber, las de "exactitud" y "prudencia científica", pero esto restringió el horizonte de la historia [92]. Así se formó el peculiar tipo del historiador escrupuloso y pedante, del cual presentó Anatole France una brillante imagen satírica en el prefacio a *La isla de los pingüinos*. Tales historiadores se expresan de este modo: "¿Acaso nosotros escribimos historia? ¿Acaso nos esforzamos por extraer de cualquier texto, o documento, la más ínfima parcela de vida o de verdad? Sencillamente nos limitamos a publicar textos. Seguimos la letra. Para nosotros sólo la letra tiene algo de precioso y de definido. El pensamiento no existe; todas las ideas son una fantasía." ¿Y que falta harían los pensamientos si el lector, de todos modos, "siempre busca en la historia nada más que las tonterías que ya conoce"?

No era posible generalizar los datos reunidos por la ciencia (datos tomados ante todo en el campo de la historia económico-social) sobre la base del antiguo método idealista. Pero en vez de rechazar el vetusto método, la mayoría de los historiadores burgueses prefirieron renunciar a toda aspiración a generalizar.

Enfrentados con un cuadro complejo allí donde antes todo parecía ser simple y claro, muchos historiadores burgueses rechazaron los antiguos conceptos generalizadores, pero no fueron capaces de crear otros nuevos. Por el contrario, llenos de profundo escepticismo ante cualquier generalización, manifestaron que sólo los hechos eran reales y que las generalizaciones representan únicamente un juego intelectual subjetivo, que es menester emplear lo menos posible. Los historiadores fragmentaron la historia en una cantidad innumerable de hechos singulares y aislados, y no vieron ya entre estos hechos nada en común [93].

[92] "A medida que progresa el conocimiento —escribe el conocido historiador inglés Willey—, la «historia mundial» y la «historia universal» se hacen cada vez más impracticables. Los esfuerzos que antes permitían abarcar la historia de todo un continente hoy sólo sirven, y con dificultades, para redactar la biografía de una sola familia... Nos agrade o no, hemos llegado a un período que tendríamos que denominar «siglo de la documentación»." (Tomado de J. J. Jusserand and others, *The Writing of History*, New York, 1926, págs. 81-82.)

[93] El académico Kosminski describe en forma muy acertada, partiendo del desarrollo interno de la propia ciencia histórica, la deformación de los conceptos teóricos de los historiadores. Califica los trabajos de Vinográdov, Seebom, Rodgers y otros, y escribe: "Los precursores de la historia del agro de la Inglaterra medieval tenían una ventaja sobre sus sucesores, pues al revelar nuevos

Esta contradicción entre el método idealista de los historiadores burgueses, por un lado, y la complejidad creciente de la ciencia histórica por el otro, llegó a la crisis de los principales supuestos teóricos que habían gobernado la historiografía en el siglo XIX.

Los mejores historiadores del siglo XIX partían del supuesto de que, pese a toda la complejidad de las relaciones humanas, la historiografía podía y debía convertirse en una ciencia verdadera. Sin embargo, al pasar por alto el carácter específico del desarrollo social, el naturalismo vulgar no podía interpretar correctamente el contenido monista (y en consecuencia el método monista) de las ciencias naturales y la historia. La concepción idealista no permitía a la historiografía burguesa entender correctamente la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo, y en fin de cuentas la historia siempre terminaba por reducirse a la actividad de la conciencia. Ahora, cuando el fracaso de la concepción naturalista se ha hecho flagrante, los historiadores burgueses han llegado a la conclusión de que el mismo intento de convertir a la historia en una ciencia carece de fundamento. De aquí ha surgido la concepción de la historia, no como ciencia, sino como arte, la tesis de la imposibilidad de un examen racional de la historia, etc.

---

dominios eran capaces de concentrar su atención en lo que juzgaban general y típico. Eran capaces de ignorar las particularidades locales, individuales, y relegarlas al lugar secundario que les correspondía, como excepciones de la regla. Se trataba de un método de amplias generalizaciones; de una enorme masa de materiales seleccionaban sólo lo necesario para desarrollar un rasgo fundamental. Les permitía solucionar su tarea.

Pintaron la aldea medieval inglesa con trazos audaces, y abrieron el camino a nuevas investigaciones más minuciosas. (E. A. Kosminski, *Investigaciones sobre la historia del agro en la Inglaterra del siglo* XIII, ed. Academia de Ciencias de la U.R.S.S., Moscú-Leningrado, 1947, pág. 21.)

Pero este método tenía también sus defectos. Las generalizaciones de los historiadores no siempre se ajustaban a los hechos. Fenómenos casuales eran considerados a veces como "típicos"; se prestaba poca atención a la crítica de las fuentes de información. El desarrollo de la ciencia impone la necesidad de revisar las conclusiones de Vinográdov y otros. Así, ya en 1894 Maitland escribía que "aún no ha llegado el momento de hacer generalizaciones sólidas acerca del *manor* inglés y de su destino". Maitland contrapuso, al método de amplias generalizaciones, el de elaboración de monografías históricas sobre feudos individuales. Con él comienza la era de las investigaciones relacionadas con un feudo, una región, un problema determinado.

Esto representó, sin duda, un avance en el desarrollo de la ciencia. La monografía permite a la investigación llegar a conclusiones más exactas que los resúmenes generales en los cuales, a menudo se utilizan los hechos para ilustrar una tesis establecida *a priori*. Pero el progreso alcanzado en cuanto a los

Los mejores historiadores del siglo XIX partían del supuesto de que la historia no puede y no debe limitarse a ser una simple descripción de hechos, que debe proporcionar una generalización sobre la base de estos hechos y extraer de ellos leyes definidas. Pero en las generalizaciones de los historiadores y sociólogos burgueses había mucho subjetivismo y arbitrariedad. Ahora, cuando se ha puesto en claro la falta de fundamento de estas generalizaciones, la historiografía burguesa busca la salida negándolas, procurando salvar su "objetivismo", ocultándose detrás de la comprobación de "los hechos puros". De aquí provienen el idiografismo de principio y la preferencia de la síntesis en vez del análisis en las obras de estos historiadores. Pero este objetivismo extremo, llevado hasta su lógico fin, se convierte inmediatamente en subje-

---

métodos de investigación, al limitar los alcances de esta última, encerraba un nuevo riesgo. "Una crítica atenta de las fuentes de informaciones —escribe luego E. A. Kosminski— permite separar, en mucha mayor medida, lo hipotético de lo que no ofrece duda alguna. Sin embargo, claro está, el terreno de lo dudoso se hace mucho más dilatado. La exactitud de las investigaciones trae aparejado el esceptismo. Llegar a dominar las fuentes de información es la tarea más complicada, y cuanto más minucioso es el análisis, tanto más arduo resulta extraer conclusiones exactas." (Id., pág. 30.)

Los investigadores ponen cada vez más el acento en lo peligroso de las generalizaciones, en las dificultades que presenta el estudio de los materiales, etc. "El problema se complica al máximo, aumenta considerablemente la cantidad de materiales y, a raíz de ello, empiezan a disiparse las líneas claras y exactas trazadas anteriormente, se abre el camino de las vacilaciones, el temor a las generaciones y el esceptismo. El método de acumular estudios monográficos evidenció ser muy lento. Además, con la riqueza del material se descubrió que era incompleto e incoherente... Por otra parte, el conocimiento más exacto del régimen económico y del desarrollo de los *manors* del obispo de Winchester y el duque de Norfolk no pueden satisfacer nuestra legítima aspiración a conocer el régimen imperante en el agro inglés en su totalidad. Los estudios especiales pusieron de manifiesto los complejos vínculos que existen entre lo particular y lo general, y, al mismo tiempo lo complicado que es reconstruir el todo". (Id., págs. 32-33.)

Resumiendo su análisis historiográfico, E. A. Kosminski comprueba que la "nueva luz que arrojan las investigaciones especiales demostró lo inadecuadas que son las viejas generalizaciones, aunque todavía no ofrece otras nuevas en su remplazo... La organización de la escuela «clásica» resultó excesivamente general y, al mismo tiempo, unilateral... Las investigaciones parciales, al ocultar un campo infinito de hechos nuevos y diversos, no podía reunirlos en un mismo sistema similar, por su nivel teórico, a las viejas concepciones. La inseguridad, el esceptismo, la renuncia a las generalizaciones y el formalismo de todas las conclusiones surgieron como resultado inesperado del trabajo minucioso con materiales concretos de fuentes específicas." (Id., págs. 36-37.)

tivismo en cuanto se pone de manifiesto que el hecho histórico no es algo aislado y que se baste a sí mismo [94].

El pensamiento histórico burgués del siglo XIX se desarrolló bajo el lema básico de la objetividad, pues se suponía que la finalidad del historiador era la de conocer el pasado histórico tal como había sido en la realidad. Pero como la historiografía burguesa del período de desarrollo "pacífico" del capitalismo solía no apreciar en su justo valor la relación entre la historiografía y la política contemporánea, consideró que el conocimiento histórico era su finalidad propia. Actualmente, cuando las viejas concepciones han caído en bancarrota, resulta evidente la relatividad de los conocimientos históricos y su dependencia de los acontecimientos contemporáneos. Pero la aclaración de esta circunstancia lleva al historiador, por una dialéctica que le es desconocida, al subjetivismo, a la negación de la verdad objetiva en la ciencia histórica, a la idea de que él mismo es el hacedor de la historia.

Esta conclusión parece tanto más inevitable si se piensa que con la aparición de la historia económico-social, todos los conceptos se complicaron extraordinariamente, entre ellos el concepto

[94] El libro del conocido académico ruso M. M. Bogoslovski *Pedro I* puede servir de convincente ejemplo de la impotencia en que se debaten los historiadores burgueses en cuanto al método de trabajo con la enorme cantidad de materiales documentales. Hace notar que la historiografía que se desarrolla bajo la influencia de sistemas filosóficos generales establece "a veces generalizaciones basadas en estudios y crítica del material documental demasiado apresurados y no fundados en los hechos". (M. M. Bogoslovski, *Pedro I*, t. I, Sotsekguiz, Moscú, 1940, pág. 10). En oposición a este método, escribe: "Para conocer con exatitud un acontecimiento histórico es preciso reducirlo a sus elementos constituyentes más simples y estudiar dichos elementos en la forma más minuciosa. Me he ocupado de preferencia en la descomposición de un hecho en sus elementos más simples y en la representación más detallada de estos últimos". (*Id.*, pág. 11). La concepción mecanicista engendra en el científico una actitud negligente hacia las generalizaciones. "Es muchísimo más fácil construir amplias generalizaciones —afirma— que exponer el hecho más sencillo pero comprobado analíticamente a fin de garantizar la autenticidad del mismo. Cuanto más amplia la generalización, más sencillo resulta darle forma; no hay nada más complejo que presentar un hecho histórico simple de manera absolutamente exacta, es decir, tal como sucedió en la realidad" (Id.). Resulta más fácil descubrir una ley que describir un hecho particular. Pues los hechos son numerosísimos y se los puede "analizar" hasta el infinito. Esto produce en Bogoslovski una actitud de escepticismo: "es imposible trasmitir los hechos históricos con absoluta exactitud; la insuficiencia de los materiales de información y la forma contradictoria y diversa en que aparecen en éstos los acontecimientos y los personajes provocan siempre un considerable apartamiento respecto de la realidad" (*Id.*, pág. 11).

mismo de hecho histórico. La idea de que la tarea del historiador consistía en establecer unos hechos determinados sobre la base de textos conocidos y engarzarlos dentro de cualquier sistema podía sostenerse en esos tiempos en que la historia se reducía al aprendizaje de los hechos políticos. ¿Había nacido tal rey en tal lugar y en cual año? ¿Había obtenido entonces una victoria sobre tal enemigo? A estas preguntas era posible contestar con relativa facilidad. "En cambio, el hecho de que con el correr de los siglos la libra turca se va desvalorizando progresivamente, o que en el curso de unos cuantos años los salarios se hayan reducido o el costo de la vida haya aumentado —escribe el historiador francés L. Febvre—, he aquí, sin duda, hechos históricos, y a nuestro parecer más importantes que la muerte de tal soberano o la celebración de algún efímero pacto. ¿Pero es posible entender a estos hechos inmediatamente, de golpe? No. Trabajadores pacientes, que se remplazan unos a otros, que se siguen unos a otros, los van componiendo lenta y penosamente mediante millares de verificaciones minuciosas y datos numéricos, seleccionándolos con escrupulosidad dentro de la profusión de documentos que, en sí mismos, nunca contienen estos datos ya listos" [95]. De este modo surge la idea de que, al parecer, los hechos históricos son creados por el historiador.

El pensamiento histórico burgués del siglo XIX partía de la concepción de una historia mundial única y del carácter gradual de su desenvolvimiento. Sin embargo, esta unidad se entendía mediante una simplificación, la historia universal se reducía a la historia de Europa y el progreso se presentaba como una evolución rectilínea en un plano, sin saltos, desvíos y catástrofes. El fin del período de la "hegemonía europea" destruyó la ilusión de que Europa era el centro del universo y los nuevos datos de la ciencia histórica mostraron la complejidad y la variedad del proceso histórico. Pero esto, que demostraba la pluralidad de las civilizaciones humanas y el carácter contradictorio del desarrollo social, llevó a la historiografía burguesa del siglo XX a extraer la conclusión de que la historia de la sociedad carece de toda unidad y que no se puede hablar de un desenvolvimiento gradual de la misma.

Por lo tanto nuestro tema es la crisis de los supuestos teóricos fundamentales del pensamiento histórico. Estas ideas fundamentales (la historia como ciencia, el desarrollo social regido por leyes, la objetividad de conocimiento histórico, la unidad de la historia

[95] L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, Paris, 1953, pág. 7.

mundial y del progreso social) están íntimamente, vinculadas tanto desde el punto de vista ontológico como desde el gnoseológico, y la crisis del pensamiento histórico las afecta en el mismo grado.

La crisis del pensamiento histórico y la "filosofía crítica de la historia"

Como se ha dicho ya, la crisis del pensamiento histórico burgués tiene sus raíces sociales y gnoseológicas. Las primeras están en el desarrollo mismo de la sociedad capitalista, en el reaccionarismo de la burguesía imperialista; las segundas en las contradicciones del desarrollo interno de la ciencia histórica. Sin embargo, para que sea completo el cuadro de la crisis del historicismo burgués, es necesario examinarlo en relación con lo que ha ocurrido en el seno de las ciencias naturales y la filosofía contemporánea.

Como se sabe, la cultura de cada período histórico se desarrolla en medio de complejos antagonismos de clase (de aquí proviene la doctrina de Lenin sobre la existencia de dos culturas en toda cultura nacional) y al mismo tiempo constituye una totalidad perceptible: en primer lugar, todas las formas de conciencia social en un determinado período reflejan las mismas relaciones económico-sociales; en segundo, cada cultura histórica representa un determinado grado de conciencia (por parte de la humanidad) del mundo objetivo y sus peculiares relaciones sociales. Ambos momentos son determinados en último término por una causa única: un determinado nivel de desarrollo de la producción material. Como dice Marx: "... de determinada forma de producción material se deriva, en primer término, determinada estructura social y, en segundo término, cierta relación de los hombres con la naturaleza. El régimen estatal y las formas de la cultura humana son determinados por ambos factores. En consecuencia, éstos también definen el carácter de la actividad espiritual" [96].

Por mucho que las diversas formas de conciencia social y las ramas del conocimiento se diferencien, en un período dado, en cuanto a su contenido y a su nivel de desarrollo, entre ellas siempre existe una estrecha interdependencia. No es posible comprender la ciencia griega si no se conoce la mitología y la filosofía helenas.

[96] C. Marx: *Teoría de la plusvalía* (IV tomo de *El Capital*), parte I, Gospolitizdat, Moscú, 1955, pág. 261.

No es posible comprender la filosofía y el pensamiento político de los siglos XVII y XVIII si no se toma en cuenta el carácter mecanicista de las ciencias naturales de la época. Y nunca se podrá comprender el desplazamiento ocurrido en el pensamiento histórico-social si no se toma en cuenta la "poderosa corriente que lleva de las ciencias naturales a las ciencias sociales", corriente a la cual se refirió Lenin y que se pone de manifiesto en todo el curso de la historia de la ciencia.

Al examinar la crisis del pensamiento histórico burgués, es imposibe no observar que ni esta crisis misma, ni las teorías subjetivistas engendradas por ella son algo aislado, que se baste a sí mismo, específico tan sólo en el plano de la historia [97]. En la historia se encuentran, en forma de principios, las mismas tendencias de las ciencias naturales del siglo XX, agudamente señaladas por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo* y vinculadas al quebrantamiento de las teorías científicas y de los conceptos basados en el determinismo mecanicista de la física clásica.

A mediados del siglo XVIII un célebre poeta inglés, Alexander Pope, se refirió con orgullo a la ciencia de sus tiempos:

> *El mundo estaba sumido en profundas tinieblas.*
> *¡Pero se hizo la luz! De pronto vino Newton.*

Ciento cincuenta años más tarde otro poeta inglés, menos conocido, compuso este epigrama burlón:

> *Pero Satán no tuvo mucho que esperar.*
> *Einstein llegó, y todo fue como antes.*

La revolución en la física, producida en los umbrales del siglo XX, sacudió hasta los cimientos las antiguas representaciones metafísicas, no sólo sobre el mundo físico, sino también sobre la ciencia misma [98].

[97] Esto lo confiesan incluso los historiadores burgueses. "...La crisis de la historia —afirma L. Febvre— no fue una enfermedad específica que hubiera hecho presa de esta última... La concepción del mundo, el armonioso sistema elaborado por generaciones de científicos en el curso de siglos, desaparecieron de golpe... De pronto nuestros conocimientos desbordaron los marcos de nuestra comprensión. Lo concreto traspasó los límites de lo abstracto. Las tentativas de explicar el mundo por medio de la mecánica racional o de la teoría newtoniana terminaron en un completo fracaso. Era preciso remplazar las antiguas teorías por otras nuevas. Se hacía necesario revisar todas las concepciones científicas vigentes hasta ese momento" (L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, págs. 26, 29.)

[98] "Pensaran lo que pensaren sobre su propia rama del conocimiento, los científicos del siglo XIX sabían que la estructura de la teoría científica era

La mayoría de los científicos y filósofos del siglo XIX consideraban que la física de Newton ofrecía un cuadro absolutamente exacto del mundo, en el cual toda la realidad se reducía a la disposición y los movimientos de los átomos. Basándose en el determinismo mecanicista de Laplace, los científicos suponían que, si se conocía la situación y el movimiento exactos de las partículas materiales en un momento dado, era posible deducir, con un cálculo hecho de acuerdo con las leyes de la mecánica, toda la evolución previa y posterior del mundo. Este limitado mecanicismo fue hecho añicos por la física del siglo XX.

Pero en virtud del desconocimiento de la aplicación en las ciencias naturales del materialismo dialéctico, los notables descubrimientos de la física moderna recibieron una interpretación deformada, idealista. De un hecho como la desintegración del átomo se extrajeron conclusiones sobre "la desaparición de la materia", la "destrucción" de la realidad objetiva. El derrumbe del determinismo mecanicista fue interpretado como una prueba de la falta de base de todo determinismo. Del hecho de que cualquier conocimiento alcanzado es relativo se extrajo la conclusión de principio sobre la imposibilidad de una verdad objetiva, y esto dejó a la ciencia en poder del más desenfrenado relativismo. Se proclamó que todas las teorías científicas eran "puramente instrumentales", desprovistas de contenido objetivo y de títulos para reflejar la realidad, y la ciencia misma apareció como algo circunstancial, convencional. Con ello quedó ampliamente abierto el camino al agnosticismo y al subjetivismo.

---

sólida; que el legado de Newton se había realizado y que los fenómenos extraños que parecían no ecuadrarse dentro de sus marcos serían, sin duda, perfectamente explicables si se ocupara de ellos alguien lo bastante inteligente para tal tarea. Compartían los sentimientos de los hombres que los rodeaban, quienes consideraban que si bien el régimen social —la Bolsa, la libertad de empresa, la libertad de viajar y comerciar— no se había concretado totalmente, lo sería en un futuro muy próximo, y que estaba cercana la era del progreso intelectual y material ilimitado. Es claro que en el horizonte se cernían algunas nubes: la inquietud obrera, el desmesurado ascenso del armamentismo. Pero confiaban en que una clara conciencia de esta situación y una forma sensata de encararla serían suficientes para conservar una economía capitalista pacífica, provechosa para todos, y que aquellas nubes se disiparían. Consideraban que el futuro sería seguramente venturoso y que, de todas maneras, no resultaba ventajoso continuar como en el pasado; pero tanto la ciencia como la sociedad en general debían verse frustradas en sus esperanzas..." (John Bernal, *La ciencia en la historia de la sociedad*, Moscú, 1956, pág. 379.)

La revolución iniciada con la física no se detuvo allí. La geometría no euclideana y la teoría de los conjuntos introdujeron la crisis en las matemáticas, al demostrarse que los fundamentos mismos de esta ciencia, la más exacta de todas, no eran evidentes, como se había supuesto en el siglo XIX, y que hasta los axiomas matemáticos exigen verificación y demostración. La química, la biología contemporánea y otras ramas del saber sufrieron serias sacudidas. Sin embargo, cuanto más rápidamente avanza una ciencia, tanto más enconada se vuelve la lucha ideológica. En cada rama de la ciencia los ataques a la autenticidad del conocimiento se llevan a cabo bajo la bandera de precisar el objeto "específico" y los métodos de una disciplina determinada, pero en realidad aquí no se habla tanto de conceptos científicos, cuanto de conceptos filosóficos generales.

La "crítica del conocimiento científico", emprendida por los filósofos burgueses con el propósito de establecer los "límites" de la ciencia, dejaba de hecho el camino libre para la revelación, la intuición y la simple "providencia divina". Y lo que tiene más importancia para nosotros, la crisis del determinismo mecanicista en las ciencias naturales robustece el subjetivismo del pensamiento social burgués, permitiéndole cubrir su rechazo de la ciencia y la objetividad con referencias a la teoría de la relatividad y a los "logros de la física moderna".

La física ha demostrado la "falta de leyes" (*lawlessness*) del "microcosmo", ha liberado a los hombres de la esclavitud de las leyes, escribe el filósofo neopositivista norteamericano H. Margenau. Con ello está mostrando el camino a las ciencias históricas: "la ciencia física ha devuelto su autonomía al proceso histórico", en el cual se entrometía el viejo materialismo [99]. El mismo pensamiento es expresado por el economista francés A. Marchal en su libro *Método científico y ciencia económica*: "Si de las llamadas ciencias exactas desaparece la rigidez del determinismo, ¿cómo es posible mantenerlo en las ciencias que nunca han aspirado a ser exactas?" [100]. Con frecuencia aluden los historiadores burgueses a los "datos de la física".

De este modo, la crisis del pensamiento histórico burgués se

[99] H. Margenau: "Physical versus Historical Reality", *Phylosophy of Science*, v. XIX Nº 3, July, 1952, pág. 212.

[100] A. Marchal: *Methode scientifique et science économique*, t. I, Paris, 1952, pág. 10.

presenta como un momento en la crisis del determinismo mecanicista que dominó la especulación científica en el siglo XIX. En este aspecto, dicha crisis tiene mucho en común con la crisis de la ciencia física investigada por Lenin.

Es cierto que entre la situación de la historiografía y la situación de la física a fines del siglo XIX y principios del XX hay una diferencia de principio. En esa época la física se apoyaba en el materialismo metafísico, en tanto que en la historiografía regía el idealismo. En la física se produjo una revolución casi simultánea en el terreno de la experimentación científica y de la teoría; en el pensamiento histórico, por el contrario, la revolución teórica provocada por el marxismo se adelantó en mucho tiempo a las indagaciones históricas concretas y sólo después de varias décadas, y en forma fragmentaria y falsificada, la historiografía burguesa comenzó a utilizar determinadas posiciones del materialismo histórico, La ciencia histórica está mucho más íntimamente vinculada a los intereses de clase de la burguesía que la ciencia física; si la influencia de la ideología reaccionaria en la física se limita, en la mayoría de los casos, a una interpretación falaz de las conclusiones filosóficas, sin llegar a la esencia de las teorías físicas propiamente dichas, y sin mencionar el trabajo experimental, en la historia la falsificación se extiende a la totalidad del contenido de esta ciencia, incluso a su propio material documental.

Pese a estas diferencias reales, la crisis de la física y la de la historia tienen mucho en común. En ambos casos se habla de la crisis de la actitud mecanicista, metafísica, en relación con la ciencia. El tema de ambas ciencias se multiplicó y se extendió asombrosamente, haciendo insuficientes los antiguos métodos de investigación. Las dificultades del desarrollo del pensamiento científico fueron aprovechadas por el idealismo filosófico, que, especulando sobre ellas, intentó invalidar la posibilidad misma del conocimiento científico. La salida de la situación creada en la física y en la historia consiste en la adopción, por parte de los investigadores, de una posición materialista dialéctica.

La crisis del pensamiento histórico burgués, del mismo modo que la crisis de la física, fue utilizada sin tardanza por la filosofía idealista de acuerdo con sus intereses. Si la filosofía de la historia del período del capitalismo ascendente se esforzaba de algún modo (aunque fuera de modo defectuoso y unilateral) por dar sentido al proceso histórico, por explicarse la naturaleza y las leyes del des-

arrollo social, actualmente, en la época del imperialismo, se presentan en primer plano problemas gnoseológicos y metodológicos que se resuelven en forma idealista subjetiva. El problema del "historicismo" se reduce ante todo a la crítica del conocimiento histórico, al análisis de sus supuestos teóricos. Y esta "crítica" del conocimiento histórico desde la posición del irracionalismo filosófico, del relativismo y el escepticismo termina en la total negación de la objetividad, no sólo de la ciencia histórica, sino del mismo proceso histórico.

El agresivo antihistoricismo de la filosofía burguesa del siglo xx no es por sí mismo y en principio algo nuevo. En la historia de la filosofía burguesa no han faltado los pensadores escépticos o simplemente nihilistas en relación con la ciencia histórica. En Alemania el representante más llamativo de esta actitud fue Schopenhauer. quien, como dice V. F. Asmus [101]: "con inimitable arte literario intentó elevar el desconcierto y el desamparo de los comerciantes, inquietados por los primeros truenos de las tormentas sociales, al rango de una «gnoseología» de la crítica histórica, que negaba la posibilidad del desarrollo histórico y, en consecuencia, del saber histórico" [102].

En oposición a Hegel, Schopenhauer negaba categóricamente a la historia el derecho de llamarse ciencia: "Aunque nos brinda conocimientos, no es una ciencia, puesto que nunca conoce lo particular a través de lo general, y siempre debe aceptar indirectamente lo particular como tal" [103]. Las ciencias verdaderas enseñan lo general, lo que se repite, lo que no se desvanece en los fenómenos, mientras que el contenido de la historia "es parcial en su parcialidad y casualidad, algo que fue una vez y que desapareció para siempre". La historia, para Schopenhauer, no sólo no capta lo general, sino que de lo singular sólo apresa lo más superficial. En el abigarrado tumulto de acontecimientos, épocas y períodos no se descubre nada nuevo, pues detrás de estos cambios está la esencia única, eterna e inmutable, que es la única digna de ser objeto de la contemplación filosófica [104]. Por esta razón, en la ciencia histó-

101 V. F. Asmus: *Marx y el historicismo burgués*, pág. 124.

102 Arturo Schopenhauer: *El mundo como voluntad y representación*, libro III, S. Pet., 1893, pág. 536.

103 *Idem*, pág. 538.

104 "La historia —escribe Schopenhauer— es falsa, no sólo en su concretización, sino en su esencia misma. Se refiere sólo a individuo y hechos aislados, y pretende hablar sobre algo nuevo cuando en realidad repite siempre lo mismo

rica, del mismo modo que en la realidad histórica, no hay y no puede haber, según Schopenhauer, progreso alguno. Identifica el principio del historicismo con la apología histórica de las relaciones existentes, que en ese entonces dominaba a la historiografía alemana; desprecia toda la experiencia histórica de la humanidad y reduce "a autoconciencia intelectual del género humano" a la limitada esfera de la libertad moral.

El antihistoricismo e irracionalismo de Schopenhauer no lograron ejercer una influencia considerable sobre el pensamiento histórico entre los años 1840 y 1870, cuando éste se encontraba bajo la influencia del positivismo. Pero esta situación cambió bruscamente a fines del siglo. La idea sostenida por Schopenhauer fue exaltada por Nietzsche. Éste condenó la historiografía objetiva, naturalista, y exigió enérgicamente que la historia fuera puesta al servicio de la vida. Sin embargo, esta exigencia se convierte en él en una negación de hecho de la historia como ciencia. Separando la actualidad del pasado histórico, Nietzsche se lanza a la defensa de lo "antihistórico". "Como la historia sirve a la vida —escribe—, sirve a una fuerza no histórica, y por este motivo nunca podrá ni deberá ser una ciencia pura, como las matemáticas" [105]. Al negar la posibilidad de una verdad objetiva en la historia, Nietzsche ve en ésta el arbitrio de las "personalidades fuertes", a quienes considera las únicas creadoras de la historia, y se niega a considerar a las masas como sujeto de la historia. Llevado por su voluntarismo, Nietzsche niega la causalidad objetiva, la necesidad, el desarrollo según leyes. "Aunque la historia tenga leyes —escribe—, esas leyes no valen nada, y la misma historia no vale nada" [106]. En los juicios de Nietzsche no es difícil presentir ya las ideas de Dilthey, de Spengler y de Teodor Lessing.

En Inglaterra la fuente principal de la crítica "gnoseológica" de la historia es el escepticismo de Hume. Ya en los comienzos del siglo XIX el conocido lógico y teólogo del arzobispado de Dublin, Richard Wattley, publicó, con la idea de defenderse de la crítica racionalista de la historia de la religión, una obra satírica, *Dudas históricas sobre la existencia de Napoleón Bonaparte*, en la

---

desde el comienzo hasta el fin, sólo que con otros nombres y bajo otros ropajes." (A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Libro Tercero, pág. 541.)

[105] Nietzsche: *Ob. compl.*, t. IX, Moscú, 1901, pág. 249-250.

[106] *Ibíd*, pág. 311.

cual, con ayuda de sofismas, demostraba que la existencia del recientemente victorioso Bonaparte era más que dudosa. Wattley intentaba proteger a la religión de la crítica, demostrando que era posible albergar sospechas, no sólo de los "escritos sagrados", sino también del hecho histórico más digno de fe. Pero más adelante, cuando los problemas del método histórico ocuparon el centro de la atención de los filósofos, su libro se convirtió en uno de los argumentos de la escuela "escéptica". Al escepticismo pertenecía en parte un importante filósofo inglés de mediados del siglo XIX, Bradley, que intentó sintetizar el absolutismo idealista hegeliano con el tradicional empirismo inglés. En su libro *Premisas de la historia crítica* (1874), Bradley proclama sus dudas sobre la posibilidad de llegar a una verdad objetiva en la historia, y sostiene que el criterio de la verdad histórica es el propio historiador, que estudia, selecciona y generaliza los datos de las fuentes, en correspondencia con su experiencia vital, su medio social, sus puntos de vista, etc.

En Francia la crítica al determinismo en el terreno de la historia está asociada ante todo a los nombres de Cournot y Boutroux. Cournot, más conocido como matemático, ya en el año 1851 se manifestó en contra del determinismo mecanicista de los positivistas. Sin embargo, a pesar de criticar con justeza el determinismo mecanicista, Cournot llegaba a la conclusión de que la historia, en general, no estaba subordinada a leyes, sino tan sólo a la "probabilidad". Internándose por este camino, Boutroux —en su disertación "De la casualidad en las leyes naturales" y después en su libro *La idea de ley natural en las ciencias y la filosofía*— afirmó sin ambages que "en el fondo todo es casual" [107]. Pero si la casualidad gobierna a la naturaleza inclusive, con tanta más razón es inadmisible una explicación determinista de la naturaleza.

A mediados del siglo XIX la crítica del conocimiento histórico era realizada nada más que por filósofos e historiadores aislados. Pero hacia fines de siglo, y especialmente a principios del siglo XX, empezaron a ocuparse intensamente de ella los representantes de las más diversas tendencias filosóficas: neokantianos, filósofos "vitalistas", neohegelianos, pragmatistas, etc. La llamada "crítica de la filosofía de la historia", enteramente dedicada al análisis crítico de los supuestos filosóficos y metodológicos de la ciencia histórica,

[107] E. Boutroux, *La casualidad en las leyes de la naturaleza*, Moscú, 1900, pág. 41. Sobre la filosofía de Boutroux, véase M. Dinnik, en *Bajo las banderas del marxismo*, núm. IX, 1927, págs. 49-76, "Fuentes del fideísmo francés".

se hizo sentir como una corriente compleja y de mucha influencia. Estos filósofos se lanzaban con todo el fuego de su crítica contra los "extremismos" del naturalismo positivista, contra la aproximación de la historia a las ciencias naturales; actuaban bajo la bandera de la defensa de la "especifidad" del conocimiento histórico, y contra la simplificación y la vulgarización.

Sin embargo, la contradicción entre estas "nuevas" escuelas filosóficas, por un lado, y el "viejo" positivismo por otro, no era tan grande como la imaginaban los historiadores burgueses de la filosofía. Pues lo cierto es que junto al mecanicismo de los escritores positivistas encontramos el psicologismo y el reconocimiento del papel de la intuición. Por ejemplo, cuando Taine declaraba que es menester observar los sentimientos humanos "con los ojos del naturalista y del fisiólogo, que procede a clasificar y medir las fuerzas" [108], ni un solo filósofo, entre los que defendían la idea de la "autonomía" del proceso y el conocimiento históricos, estuvo de acuerdo con él. Pero cuando este mismo autor escribe: "El hombre corporal y visible no es más que una indicación, mediante la cual debemos estudiar al hombre invisible e interior" [109], puede ser aprobado por cualquier subjetivista contemporáneo. Dichos como este se encuentran en casi todos los historiadores positivistas, sin que haga falta referirse a su práctica de investigadores, que siempre se diferenciaba básicamente de sus teorías sociológicas [110].

El marxismo es el verdadero enemigo que la "filosofía crítica de la historia" tiene siempre en vista. La justeza de la concepción materialista de la historia se demuestra incontestablemente como práctica del desenvolvimiento social y como experiencia de la misma ciencia histórica. La crisis del pensamiento histórico burgués

108 G. Taine, *Desarrollo de la libertad política y civil en Inglaterra, en relación con el desarrollo de la literatura*, Parte I, pág. 28.

109 *Idem*, pág. 5.

110 La obra *Introducción al estudio de la historia*, de Langlois y Seignobos, ampliamente difundida a fines del siglo pasado y principios del actual muestra, en un claro análisis, que el subjetivismo fue siempre, en mayor o menor grado, parte intrínseca de la filosofía burguesa de la historia. Aunque niegan el enfrentamiento de lo concreto con lo general, insisten acerca de las generalizaciones históricas, etc., ponen, sin embargo, el acento en la función descriptiva de la historia y se refieren a la "subjetividad" de ésta. "La historia, por las características de sus materiales, es una ciencia esencialmente subjetiva... Por lo tanto debe precaverse de la tentación de imitar el método de las ciencias biológicas". (Langlois y Seignobos, *Introducción al estudio de la historia*, 1899, pág. 174.)

no hace más que fortalecer la autoridad del materialismo histórico, como único medio de eludir el callejón sin salida en el cual se encuentra la ciencia histórica fundada en el idealismo filosófico. No es casual que en los umbrales del siglo xx los mejores historiadores burgueses del momento dirigieran sus miradas al marxismo. Más adelante, después de la victoria de la revolución rusa, surge una historiografía marxista que se desarrolla rápidamente, una poderosa escuela de historiadores marxistas, y la influencia del marxismo sobre la ciencia histórica crece en forma ininterrumpida.

Pero los éxitos de la joven historiografía marxista-leninista no hacen más que agravar la crisis ideológica y metodológica de la historiografía burguesa. Por un lado, a la historiografía burguesa le resulta poco ventajosa la confrontación del desorden teórico que reina en ella con la unidad monolítica de la concepción marxista de la historia, como proceso histórico natural. Por otra parte, al esforzarse por oponer al materialismo histórico algunos argumentos teóricos, la filosofía idealista de la historia se ve obligada a revelar cada vez más claramente su profunda hostilidad a todo conocimiento científico, su incompatibilidad con la investigación histórica concreta. "La filosofía crítica de la historia" es ante todo una reacción contra el marxismo, y si no se toma en cuenta esta circunstancia no se puede comprender sus peculiaridades.

Sin embargo, esta reacción no siempre es directa. A los filósofos burgueses no siempre les resulta "cómodo" pronunciarse abiertamente en contra del materialismo histórico, ya que de este modo se ponen de manifiesto con claridad los motivos políticos de esta polémica. Y además la dialéctica materialista misma es tan fuerte, que no constituye un blanco fácil de los ataques directos. Por esta razón, los autores burgueses suelen realizar una maniobra envolvente: distorsionan la esencia misma del marxismo y, sin que medie demostración alguna, lo proclaman una variedad del naturalismo positivista o de la filosofía especulativa de la historia, y después, sin realizar ningún esfuerzo especial por demostrar la inconsistencia de la una y la otra tendencia, adoptan la actitud de haber "refutado" al materialismo histórico.

En la siguiente sección de este trabajo someteremos a un examen crítico las condiciones históricas y filosóficas que representan la base de las tendencias de la filosofía burguesa en la época del imperialismo: el neokantismo, el irracionalismo (incluyendo el "vitalismo", el existencialismo y el pragmatismo), el neohegenialis-

mo, el neopositivismo y la filosofía religiosa de la historia. Un orden lógico de exposición permite presentar con más exactitud el rasgo peculiar de cada escuela y mostrar con mayor evidencia sus características comunes, en contraste con un orden cronológico.

Desde el punto de vista de la cronología lo más justo sería comenzar con un análisis de las concepciones de Dilthey, que ya hacia 1880 sostenía la tesis de la plena contradicción entre el conocimiento de las ciencias naturales y el conocimiento de los hechos humanos, y que ejerció una fuerte influencia ulterior sobre la filosofía burguesa de la historia. Pero la máxima influencia de Dilthey se hace sentir en un período posterior, y por este motivo sus puntos de vista son analizados en el segundo capítulo, en relación con las corrientes más tardías del irracionalismo filosófico. El neokantismo alemán, del cual nos ocupamos en el primer capítulo, era una tendencia dominante en el pensamiento histórico-filosófico burgués de la época del imperialismo de preguerra, pero después de la primera guerra mundial su influencia decreció notablemente. El pragmatismo, el neohegelianismo y el neopositivismo son contemporáneos, pero es menester examinarlos en capítulos separados. Esto crea algunos inconvenientes, si se tiene en cuenta que hay muchas ideas comunes a las distintas escuelas. Pero como el presente libro no es una historia de la filosofía de la historia, sino que encara un problema más específico, nos parece más necesario elucidar los fundamentos de las concepciones analizadas, en vez de indagar de manera especial el complejísimo problema de la "prioridad" de tal o cual escuela y de sus influencias recíprocas.

Primera Parte

LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN LA ÉPOCA DEL IMPERIALISMO

Capítulo I

LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DEL NEOKANTISMO ALEMÁN

Una de las primeras tendencias filosóficas que intentó dar cuenta, desde el punto de vista gnoseológico, de la crisis de la historiografía burguesa, fue el neokantismo alemán. La "filosofía criticista" de Kant, que dedica tanta atención a la teoría del conocimiento y a la lógica, respondía en forma inmejorable a este propósito: como la ciencia histórica experimenta dificultades, es menester ante todo indagar su lógica propia, determinar su lugar dentro del sistema de las otras ciencias y, sobre esa base, esclarecer la naturaleza lógica del "método histórico".

Las dos escuelas de neokantianos (la de Marburgo y la de Friburgo, o de Baden) hacen una crítica de Kant desde la derecha. Con el pretexto de librar a la filosofía de las representaciones "dogmáticas", rechazan no sólo la cognoscibilidad de "la cosa en sí", sino inclusive su existencia misma, separando así la lógica y la gnoseología de la ontología. Los neokantianos quieren que no se tome como punto de partida el problema de las relaciones entre la conciencia y la realidad, sino el del análisis de los fundamentos lógicos de las ciencias especiales. Desde su punto de vista, los objetos del conocimiento —de los cuales nos hablan las diversas ciencias— no son objetos independientes de la conciencia. El acto de conocimiento es al mismo tiempo el acto de creación de un objeto. Al respecto, a diferencia del subjetivismo de la teoría de Berkeley, los neokantianos no apelan al sujeto individual empírico, sino a un sujeto trascendental: toda la realidad material aparece como dotada de "cierto pensamiento puro", de cierto principio de conciencia independiente y primigenio. Esta tesis sobre la inmanencia de la

conciencia, que aproxima los neokantianos a los inmanentistas y a los machistas, los salva del solipsismo, pero les engendra contradicciones insolubles y torna estrechamente formalistas y sin contenido a la lógica y la metodología neokantianas.

Si la escuela de Marburgo (Cohen, Natorp y Cassirer) se ocupó de la fundamentación del idealismo primordialmente por medio del análisis lógico de los conceptos y los métodos de las matemáticas y las ciencias naturales, la escuela de Baden (Windelband, Rickert) se sintió atraída ante todo por la metodología de la historia.

El "método ideográfico" de la escuela de Baden

Los neokantianos no se interesan en el proceso histórico objetivo, no intentan comprender la lógica objetiva de la historia. Sólo les interesa, en forma exclusiva, la metodología de la ciencia histórica, la lógica de la investigación histórica, a la cual intentan examinar desde una posición puramente formal, prescindiendo de su contenido concreto. Para Windelband (1848-1915) la filosofía de la historia se reduce al problema del método histórico, y la clasificación misma de las ciencias debe realizarse, en su opinión, no de acuerdo con sus signos materiales (es decir, con su objeto), sino en base a un principio formal, a su método. "Como principio de demarcación tenemos el carácter formal de los fines reconocidos de las ciencias. Unas indagan leyes generales; otras, hechos históricos aislados; empleando el idioma de la lógica formal, el fin de las primeras es un juicio general, apodíctico; el fin de las últimas es un juicio singular, asertórico [...]. Unas son ciencias de las leyes, otras son ciencias de los acontecimientos; las primeras nos enseñan lo que siempre ocurre, las últimas lo que fue una vez" [1]. A estos objetos de las ciencias corresponden dos maneras distintas de pensar: la nomotética (generalizadora) y la eidográfica (individualizadora) [2]. La primera rige en las ciencias naturales, la segunda en la historia.

Lo mismo descubrimos en Rickert (1863-1936). No en balde su obra más importante lleva el título de *Los límites de la conceptuación naturalista.* Rickert no se interesa en el proceso histórico

1 W. Windelband: *Preludios filosóficos,* S. Pet. 1904, pág. 320.

2 Del griego "nomos" (ley) y "thetos" (proposición); de "idios" (propio) y "grapho" (escribir).

mismo. No se plantea preguntas como la de cuál es la relación existente entre los distintos aspectos de la vida social, la de si existe o no en ésta una ley constante, y otras semejantes. Como Windelband, Rickert clasifica las ciencias propugnando como principio de división la formación de los conceptos en las ciencias respectivas. La ciencia se presenta como monista en cuanto a su contenido y dualista en cuanto a su lógica. Como acertadamente demuestra V. F. Asmus, este proceder disimula la esencia subjetivista de la teoría de Rickert [3]. Según Rickert, nuestros "puntos de vista" sobre tal o cual hecho no sólo son independientes del objeto del conocimiento, sino que, en el fondo, crean ese objeto mismo, dado que "la ciencia surge sólo merced a una trasformación puesta por el sujeto" [4]. Esta apreciación está implícita en todos los juicios de Rickert sobre las relaciones mutuas entre ciencia natural e historia.

Sin embargo, esta idea es infundada. Es verdad, sin duda, que las distintas ramas de la ciencia estudian la realidad desde distintos puntos de vista y que utilizan para ello métodos diferentes. Podemos estar de acuerdo con Rickert incluso en que los métodos especiales de la ciencia están condicionados por el carácter de sus "intereses reconocidos". ¿Pero qué condiciona la diversidad misma de estos "intereses reconocidos"? ¿Por qué algunas ciencias se interesan en tal objeto, otras en tal otro? En el fondo, en la delimitación entre las ciencias no se encuentra la arbitrariedad subjetiva, sino la diversidad de la realidad objetiva, que se revela en la práctica social y en la actividad productiva de la humanidad. "*La clasificación de las ciencias,* cada una de cuales analiza una forma de movimiento, o una serie de formas en correspondencia y que se trasforman entre sí, es con ello clasificación, ordenamiento de esas mismas formas de movimiento de acuerdo con su sucesión inherente, y en esto reside su importancia" [5].

En realidad, el "metodologismo" de Rickert no es más que una forma de combate contra la teoría materialista del reflejo y la representación de la historia como un proceso histórico natural. Repitiendo las trilladas aseveraciones de la "crítica" burguesa del

3 Ver V. F. Asmus: *Marx y el historicismo burgués,* pág. 189.

4 H. Rickert: *Los límites de la conceptuación naturalista,* S. Pet. 1903, pág. 552.

5 F. Engels: *Dialéctica de la naturaleza,* Gospolitizdat, Moscú, 1955, pág. 198. (Véase también ed. en castellano Ed. Problemas, Bs. Aires, 1947, pág. 197. *Ed.*)

marxismo, Rickert proclama que la concepción materialista de la historia no es un producto de la ciencia, sino de la política, que es unilateral, que la misma historiografía marxista no es una ciencia histórica, sino "una filosofía de la historia construida en forma forzada y no crítica" [6].

Sobre estos y otros asertos semejantes de Rickert escribió con justeza Plejánov: "Rickert y otros filósofos semejantes no entienden en lo más mínimo al materialismo dialéctico, y no por motivos *personales* cualesquiera, sino porque su panorama intelectual está limitado por prejuicios específicos de *toda una clase*. De ellos se puede decir justamente que esas tonterías que llaman «exposición del materialismo dialéctico» están «condicionadas por consideraciones políticas, absolutamente no científicas». En la repugnancia que sienten por el materialismo histórico se revela patentemente el temor que experimentan ante «las aspiraciones socialdemócratas específicas». Pero dado que la explicación materialista de la historia constituye el único esclarecimiento científico del proceso histórico —como lo demuestra el hecho de que cada vez con más frecuencia acuden a él, en sus obras especializadas, hasta los estudiosos que no quieren ni oír nombrar al tal materialismo—, ocurre que los intelectuales que no son capaces de entenderlo y asimilarlo en virtud de sus prejuicios de clase caen necesariamente, cuando intentan formarse una idea general de la historia, en el callejón sin salida de las construcciones teóricas más o menos ingeniosas, pero siempre arbitrarias y por eso estériles. A este orden de construcciones arbitrarias pertenece la teoría de Rickert" [7].

La lucha contra la teoría materialista del reflejo es llevada a cabo por Rickert desde una posición de idealismo subjetivista disimulado. Al poner el acento sobre el elemento "activo" en el conocimiento humano, Rickert considera a la ciencia, y a todo conocimiento en general, como una "trasformación" de la realidad. Al respecto, hace referencia a la diversidad de lo real: "La realidad empírica se presenta necesariamente a nosotros como una inabarcable diversidad, que aumenta a medida que nos internamos en ella y nos ponemos a dividirla en sus elementos constitutivos..." Por este motivo, toda idea "no es un reflejo, sino una trasformación, necesariamente simplificada, de la realidad". Y esto constituye

[6] H. Rickert: *Ciencia cultural y ciencia natural*, S. Pet., 1911, pág. 160.
[7] J. Plejánov: *Obras filosóficas escogidas en cinco tomos*, t. III, Gospolitizdat, Moscú, 1957, págs. 510-513.

para Rickert "una prueba irrefutable de la falta de base del punto de vista que atribuye a la ciencia el deber de darnos una versión de la realidad" [8].

Por supuesto, es cierto que la realidad es infinitamente variada y que la conciencia humana no puede reflejarla de golpe, en su totalidad. La teoría del reflejo del materialismo dialéctico nunca sostuvo nada parecido. Lenin subrayaba que "El conocimiento es el reflejo de la naturaleza a través del nombre. Pero no se trata de un reflejo simple, inmediato y total, sino de un proceso consistente en una serie de abstracciones y formulaciones, de la formación de conceptos, leyes, etc.; estos conceptos, leyes, etc. (pensamiento, ciencia = «idea lógica») *abarcan,* también de un modo condicionado, aproximativo, las leyes universales de la naturaleza en eterno movimiento y desarrollo [...]. El hombre no puede captar = reflejar = copiar la naturaleza *toda* de un modo completo, en su «totalidad inmediata»; lo único que puede hacer es aproximarse *eternamente* a ella, creando abstracciones, conceptos, leyes, una imagen científica del universo, etc., etc." [9].

Desde el punto de vista del materialismo dialéctico, este eterno proceso del conocimiento nos aproxima a la verdad objetiva, nos permite, en cada nueva etapa del conocimiento, reflejar más honda y plenamente la realidad objetiva. Desde el punto de vista de Rickert, no puede hablarse siquiera de semejante proceso gradual. Después de tomar un concepto *aislado,* Rickert confronta su contenido escuálido y abstracto con la inabarcable variedad de la realidad concreta, y llega a la conclusión de que la conciencia no refleja la realidad objetiva. Esto lo lleva al agnosticismo, a la conclusión de que la realidad "tal como es, no puede ser apresada por los conceptos" [10]. Sólo es posible hacerla racional mediante la separación abstracta de "lo heterogéneo" y "lo continuo". Y de aquí Rickert extrae dos procedimientos distintos para formar un concepto: "Lo que toda realidad contiene de continuidad heterogénea lo convertimos nosotros en continuidad homogénea o en discontinuidad heterogénea" [11].

El primer camino es el que sigue la matemática: a ésta sólo le interesa el aspecto cuantitativo y le es indiferente la calidad de

8 H. Rickert: *Ciencia cultural y ciencia natural,* págs. 65-66.
9 V. I. Lenin: *Obras Completas,* t. XXXVIII, pág. 173, ed. rusa.
10 H. Rickert: *Ciencia cultural y ciencia natural,* pág. 68.
11 H. Rickert: *Id.*

los objetos. El segundo camino es el de la historia, que conserva la heterogeneidad cualitativa de los objetos al precio de prescindir de su continuidad. Sin embargo, ni uno ni otro camino nos proporcionan un conocimiento adecuado, dado que "la realidad, «tal cual es», no cabe en concepto alguno" [12].

El enfrentamiento de principio entre el método "generalizador" de las ciencias naturales y el método "individualizador" de la historia ha sido no sólo convencional y arbitrario, sino una mistificación de la auténtica metodología de la ciencia. Rickert niega de hecho, no sólo la ciencia histórica, sino también "el conocimiento generalizador de la ciencia natural". Aunque formalmente reconoce iguales derechos a ambos métodos, niega la existencia de lo genérico en la realidad objetiva. En la realidad de hecho, dice Rickert, sólo existe lo único, lo momentáneo, lo individual. En verdad, sólo acaecen hechos particulares [13]. Ese reconocimiento formal de los mismos derechos a la ciencia de la naturaleza y a la historia pierde valor, dado que sólo la historia, que enseña lo singular y lo particular, es reconocida por Rickert como ciencia de la realidad.

Al fundamentar este "nominalismo ontológico", la filosofía neokantiana empobrece en forma extrema el contenido del conocimiento natural; más aun, lo mistifica. Windelband identifica resueltamente el método de las ciencias naturales con el platonismo [14]. Pero Rickert niega al conocimiento natural la capacidad de captar la cualidad de los objetos reales. No ve el paso de los conceptos generales a los fenómenos singulares. "Tan sólo haciendo abstracción de todo lo que no es reducible a cálculo podemos pasar de la realidad irracional a los conceptos racionales, pero la vuelta a la realidad individual cualitativa nos está vedada para siempre. Pues no podemos extraer de un concepto más de lo que hemos puesto en él" [15].

Por otra parte, al considerar la metodología de las ciencias históricas Rickert no comprende que la misma diferencia entre lo

12 Ibíd., pág. 70.

13 H. Rickert: *Los límites de la conceptuación naturalista*, pág. 220.

14 Windelband reprocha al conocimiento de la naturaleza el hecho de ignorar "con espíritu puramente platónico, como si fuera una apariencia sin sentido, el objeto sensible aislado y transitorio, y esforzarse por llegar al conocimiento de la necesidad de la ley, que en forma perenne e inmutable rige todo el acaecer" (Windelband: *Preludios filosóficos*, pág. 325).

15 H. Rickert: *Ciencia cultural y ciencia natural*, pág. 172.

histórico y lo lógico, entre lo particular y lo general, no es absoluta, sino relativa. No percibe que lo general sólo existe en lo particular, a través de lo individual, y que toda singularidad es, de algún modo, general. Como indica Engels: "... todo conocimiento real, exhaustivo, consiste únicamente en el hecho de que con el pensamiento extraemos lo individual de la singularidad y lo elevamos a lo particular, y de esto a lo general" [16]. Esta es la ley general de todo conocimiento, tanto en su forma histórica como en su forma lógica. Por lo tanto carece de todo fundamento la oposición de la historia "individualizadora" al conocimiento "generalizador" de las ciencias naturales.

En primer lugar, estas últimas no se relacionan en forma indiferente con las peculiaridades individuales de los objetos y los fenómenos. Además, nunca puede hacer completa abstracción de éstas. ¿Acaso la geografía física, la geología o la astronomía no se ocupan, precisamente, del estudio de fenómenos y objetos individuales y singulares?

Rickert intenta eludir esta dificultad mediante la limitación del concepto de lo "individual" en las ciencias naturales y en la historia. Lo particular en las ciencias naturales, dice, es considerado tan sólo un exponente de un concepto más genérico: sus características individuales no existen para nosotros. Aunque en la naturaleza no existen dos hojas idénticas, podemos abstraer sin ningún inconveniente las características peculiares de esta hoja determinada y remplazarla por otra hoja. Por el contrario, la individualidad histórica se muestra absolutamente intrasferible. "Tomemos el concepto de un individuo: Goethe, por ejemplo. Inmediatamente debemos notar que de él sólo nos queda el poeta, el ministro, el hombre, pero no Goethe" [17].

Nuevamente es Plejánov quien demuestra la inconsistencia de esta oposición. ¿Es posible considerar, se pregunta, que la tierra, por ejemplo, es "sólo un exponente" para la geología? "No. La geología estudia precisamente la historia de la tierra, y no la de cualquier otro cuerpo celeste, del mismo modo que la historia de Rusia enseña la historia de nuestro país, y no la de cualquier otro país. La historia de la tierra no está en modo alguno más "individualizada" que la historia de Rusia, de Francia, etc." [18].

16 Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 185 (ed. rusa).
17 H. Rickert: *Los límites de la conceptuación naturalista*, pág. 226.
18 J. V. Plejánov: *Obras Completas en cinco tomos*, t. III. pág. 514.

Por otra parte, cualesquiera conceptos históricos contienen en sí algo general, aunque su alcance esté limitado por un objeto o fenómeno. Nadie, como es lógico, duda de lo singular y lo inimitable de la personalidad de Goethe. Pero inténtese caracterizarlo de otro modo que no sea con el uso de determinados conceptos generales. Nadie niega que la individualidad del mismo Rickert es irrepetible, pero sólo lo podemos caracterizar por medio de una cantidad de conceptos generales y genéricos: como filósofo, como profesor, como neokantiano, etc.

Aunque Rickert intentó hacer pasar su "metodología" por apriorística en relación con el contenido de la ciencia, de esto no salió nada. Pues en seguida surge la pregunta: si lo que no se repite y la individualidad son los signos ontológicos de toda la realidad, entonces, ¿en qué radica lo específico de la historia, por qué emplea la historia —justamente— el método "individualizador"? Para contestarle las diferencias formales no son suficientes. "Para dividir las ciencias en dos grandes grupos —reconoce Rickert— debemos vincular también las diferencias materiales con las formales" [19]. Esto es una manera de eludir el principio reconocido de la clasificación de las ciencias en relación con sus métodos.

¿En qué consiste, pues, para Rickert, la característica "material" de la historia? En el hecho de que su investigación no es la naturaleza, sino la cultura, es decir "todo lo que, o bien es creado directamente por el hombre, que actúa de acuerdo con una finalidad a la que atribuye valor, o bien, ya existía previamente y éste lo acepta en forma conciente por que está vinculado a su sistema de valores" [20]. La principal finalidad de la historia es la enseñanza de la historia de las ideas, de los objetivos y los valores humanos. "La historia se ocupa principalmente de procesos espirituales" [21]. Así se pone de manifiesto que la metodología formalista de Rickert se basa firmemente en una ontología idealista.

Con su método "individualizador", Rickert intentaba dar una base gnoseológica a la práctica de la historiografía tradicional (la escuela de Ranke), que centraba su atención en la actividad de personalidades descollantes y en sus ideas.

Rickert tiene una actitud desdeñosa hacia "el hombre medio", hacia la masa. Las masas populares, en su opinión, no desempeñan

19 Rickert: *Ciencia cultural y ciencia natural*, pág. 109.
20 *Idem*, págs. 52-53.
21 Rickert: *Los límites de la conceptuación naturalista*, pág 447.

un papel autónomo en la historia, y acepta estudiar sus actividades mediante el método "generalizador" de las ciencias naturales [22].

Como es natural, si se considera la historia como producto de la actividad creadora de personalidades aisladas, su método será "individualizador". En este aspecto Rickert no dice nada nuevo. No en vano su concepción fue recibida con júbilo por los historiadores burgueses de tendencia conservadora. George von Bielov, por ejemplo, escribía: "Al leer los trabajos de Rickert experimenté la satisfacción de sentirme liberado de los prejuicios que me cercaban y cuyo absurdo sentía vivamente, aun cuando no me sentía con fuerzas suficientes para llevar mi conclusión lógica hasta sus últimas consecuencias. En este sentido, *Los límites de la conceptuación naturalista* de Rickert, con sus planteamientos contra el positivismo y el naturalismo, fueron para mí un estímulo y un consuelo, algo así como la poesía de la vida" [23].

De los "prejuicios" de los cuales libró Rickert a los historiadores burgueses, el más importante es la idea de la existencia de leyes en la historia. Es verdad que no se decidió a rechazar completamente la idea de causalidad, pero se esforzó por despojarla de toda sujeción a leyes y, reconociendo a la primera, descartar a la segunda. En contraste con la ley que existe en las ciencias naturales, que presupone la necesidad y la repetición de los fenómenos, Rickert propone la idea de la llamada "causalidad histórica individual", que hasta nuestros días ha tenido amplia difusión entre los historiadores burgueses. Esta teoría de la causalidad individual, como todas las concepciones de Rickert, se basa en una contraposición metafísica de lo general y lo particular. Rickert reconoce que entre los fenómenos históricos hay determinadas interrelaciones, que la singularidad no implica aislamiento. Pero el todo histórico es tan individual como las partes que lo constituyen. "Por

22 Si "contraponemos una personalidad como la de Goethe a la de cualquier hombre medio y hacemos abstracción de lo que representa la individualidad del hombre medio en relación con cualesquiera valores, nos encontramos con que Goethe se comporta, frente a este hombre, como el diamante al lado de un pedazo de carbón, o sea que, en relación con el valor general, la individualidad del hombre medio puede ser remplazada por cualquier objeto adecuado al concepto de «hombre», mientras que en el caso de Goethe lo que tiene sentido es justamente aquello que lo diferencia de todos los otros exponentes del concepto «hombre», y no existe ningún concepto general al cual sea posible reducirlo". (*Los límites de la conceptuación naturalista*, pág. 308.)

23 *Die Geschichtswissenschaft der Gegenwart in Selbstardarstellungen*, hrsg. von S. Steinberg, Bd. I, Leipzig 1925, S. 30.

ejemplo, el Renacimiento italiano es un individuo histórico en la misma medida que Maquiavelo" [24].

Si por individualidad hay que entender la especificidad, la peculiaridad de un fenómeno, entonces es imposible no estar de acuerdo con esta posición. Pero Rickert va más allá. Del hecho de que los acontecimientos históricos son irrepetibles como un todo, él extrae la conclusión de que, en general, en la historia no hay repetición ni leyes constantes, de que la historia no presenta nada más que series causales singulares, que no se pueden reducir a ley general alguna.

"El concepto de una serie causal momentánea e individual —escribe Rickert— excluye la posibilidad de que pueda ser expresada mediante el concepto de las leyes de la naturaleza. Así, por ejemplo, el hecho de que el 1º de noviembre de 1755 Lisboa fuese destruida por un famoso terremoto, o el hecho de que Federico Guillermo IV haya rechazado la corona del Imperio germánico, han sido causa de acontecimientos perfectamente determinados, pero no existen leyes causales generales que contengan estos hechos individuales momentáneos. Hasta la misma idea de una ley semejante encierra en sí una verdadera contradicción lógica, ya que toda ley es general y por eso no puede contener en sí nada de las causas particulares de un proceso transitorio, que son las que interesan al historiador" [25].

Es posible preguntar: ¿qué es aquí lo específico de la historia? ¿Acaso la ley natural prevé toda la corriente fortuita de los hechos? La ley expresa tan sólo la esencia de procesos transitorios, pero el fenómeno es siempre más rico que la ley.

Por otra parte, cualquier hecho singular, por muy peculiar que sea, siempre está sometido a la influencia de determinadas leyes generales. En la cantidad de elementos que intervienen en cada acontecimiento histórico hay algunos específicos, individuales, así como otros generales que se reiteran. Que cualquier acontecimiento histórico no sea repetible en su carácter concreto e integridad no excluye en lo más mínimo la posible repetición de sus elementos existentes y la posibilidad de formular sobre esta base determinadas leyes generales. Si no se toma en cuenta esta "repetibilidad" de los fenómenos no es posible comprender ni la marcha general de la historia, ni la peculiaridad de cualquier acontecimiento dado,

[24] H. Rickert: *Los límites de la conceptuación naturalista,* pág. 337.
[25] H. Rickert: *Los límites de la conceptuación naturalista,* pág. 353.

puesto que esta misma especifidad sólo puede ser comprendida mediante la comparación y la fijación de lo que destaca a este fenómeno dentro del número de otros fenómenos del mismo tipo.

Rickert ilustra su teoría de "la causalidad individual" comparando la descripción que hace Behr del desarrollo de un pollo dentro del huevo con el estudio de Ranke: *Los papas romanos de los siglos* XVI *y* XVII. En el primer caso, dice, una pluralidad de objetos está sometida a un sistema de conceptos generales, que expresan las características principales de un proceso (Rickert considera que esto es el método que consiste en subordinar lo particular a lo general). En el segundo caso, una serie singular de hechos de la realidad se explica a través de su peculiaridad e individualidad, dado que cada papa es descrito de acuerdo con sus peculiaridades y sus características no repetibles (Rickert afirma que este es el "método que incluye" lo particular en lo general)[20].

¿Pero qué demuestra esta comparación? Demuestra que no es posible reducir la historia a "leyes puras": esto es indiscutible. Pero, en primer lugar, tampoco el conocimiento de las ciencias naturales puede reducirse sólo a leyes, sin descripción de objetos y fenómenos. En segundo lugar, el método "de inclusión" no contradice el método "de subordinación". Un historiador marxista que analiza, digamos, las causas de la primera guerra mundial, notará tanto lo general como lo particular. Demostrará que en último análisis la guerra estuvo condicionada por la influencia de la ley del desarrollo desigual de los distintos países en la época del imperialismo (en la terminología de Rickert, "método de subordinación"). Al mismo tiempo, indagará las causas concretas de la guerra en las condiciones concretas de las relaciones internacionales de esa época (en la terminología de Rickert, "método de inclusión"). Pero Rickert absolutiza lo singular, lo casual, y lo contrapone a lo que es general y a lo sujeto a leyes.

Rickert se enorgullece de que su concepción de la "causalidad individual" "suprima" el problema de la diferencia entre lo casual y lo necesario, por cuanto el efecto histórico individual y momentáneo surge de una causa histórica, individual y momentánea. En realidad no resuelve este problema, sino que se limita a apartarlo, haciendo descender la necesidad al nivel de la casualidad. Si se considera a la historia solamente desde el ángulo de visión de la singularidad y peculiaridad de los fenómenos, es imposible, natu-

20 Ver H. Rickert: *Ciencia cultural y ciencia natural*, pág. 94.

ralmente, descubrir entre ellos relaciones constantes, generales, necesarias, y hasta la delimitación entre necesario y casual pierde sentido. Pero en una investigación determinada, diga Rickert lo que quiera al respecto, la historia pierde el carácter de ciencia y se convierte en una simple descripción de acontecimientos aislados.

Rebajando en forma deliberada el papel que desempeñan los conceptos generales en la historia, Rickert declara que al historiador le bastan los conceptos elementales que provienen del "sentido común" de la vida diaria. Y propone este ejemplo: el historiador nos relata que la agudización de los efectos del hambre forzó a rendirse a los defensores de una fortaleza asediada. Nos preguntamos: ¿es posible exigirle al historiador que defina el concepto "hambre" en forma científica, de acuerdo con la fisiología? No, contesta Rickert, no se pide tal cosa al historiador: a éste le basta tener las nociones de la vida corriente sobre el fenómeno del hambre. De aquí extrae Rickert la conclusión de que "en la mayoría de los casos el historiador, a fin de lograr sus fines —es decir, la descripción de su objeto en su individualidad y peculiaridad—, no necesita más que tener esos conceptos generales, que él emplea en su estudio precientífico. La exactitud que proporcionan de las ciencias naturales a los elementos que integran sus conceptos, exactitud que tiene una importancia decisiva en la generalización científica, le está vedada a él, que persigue otros objetivos, por muy valiosos que ellos sean" [27].

En verdad, el historiador no está obligado a conocer las bases fisiológicas del sentimiento del hambre; ¿pero significa esto que no necesita precisar conceptos especializados de carácter científico, que, por ejemplo, los conceptos de feudalismo, capitalismo, Estado, nación, etc., ha de sacarlos totalmente de su experiencia personal? ¿No radica acaso, en este menosprecio a los principios generales, una de las causas de la confusión teórica de la historiografía burguesa, que usa una misma palabra para designar cosas completamente distintas? Si se quiere permanecer en el punto de vista de Rickert, según el cual la finalidad de la historia es la comprensión de lo particular y lo singular (lo cual es falso en sí), será menester hacer tal cosa únicamente por medio de conceptos generales reconocidos, y por eso el quitar importancia a estos conceptos o el negarles valor determinante equivale a cerrarse el camino del conocimiento.

27 H. Rickert: *Ciencia cultural y ciencia natural*, pág. 107.

Rickert presta mucha atención al problema, excepcionalmente importante para un historiador, del criterio de selección de los hechos históricos. Pero al rechazar la idea de leyes objetivas en la historia no puede ya encontrar este criterio en la historia misma. Por este motivo, la única manera de salvarse del relativismo absoluto la encuentra él recurriendo a los valores "trasubjetivos".

Rickert considera que la selección de los hechos se relaciona con determinados valores de la cultura. La principal diferencia entre los fenómenos de la cultura y los de la naturaleza, dice, consiste en que los objetos de la cultura siempre encierran determinados valores. "Sólo la relación con el valor [*Wertbeziehung*] determina la medida de las diferencias individuales. Gracias a las valoraciones tomamos en cuenta un proceso y ponemos a otro en un segundo plano" [28]. Los conceptos como "sustancial", "interesante", "característico", "importante", etc., sólo tienen sentido en su relación con ciertos valores reconocidos [29].

¿Pero qué son estos valores? Rickert se niega a verlos en el plano de la existencia o de la conciencia humana. Para Rickert el valor es algo totalmente independiente, tanto de la existencia como del sujeto. El valor es "sentido, que está por encima de todo ser" [30]. Los valores son trascendentes y se encuentran fuera del alcance del conocimiento empírico. "Forman un reino completamente autónomo, que está más acá del sujeto y del objeto" [31].

No obstante, si bien estos valores son trascendentes en sí mismos, se objetivizan en los "bienes culturales", es decir, en objetos reales (por ejemplo, en obras de arte) que aparecen en la historia. Por esta razón, "sólo a través de lo histórico pasa el camino que lleva a lo metahistórico. Sólo a través del análisis del material histórico puede la filosofía aproximarse al mundo de los valores" [32].

De todos modos, ¿cómo sistematizar este material? Rickert contesta: mediante la "relación con los valores". Admitámoslo. En verdad el historiador deslinda lo esencial de lo no esencial de acuerdo con valores conocidos. ¿Pero son estos valores "trascendentes" y misteriosos? Por supuesto que no. "Como hombre de cien-

28 H. Rickert: *Los límites de la conceptuación naturalista*, pág. 315.
29 *Ibíd.*, pág. 316.
30 H. Rickert, "Dos caminos de la teoría del conocimiento", *Nuevas ideas en filosofía*, recopilación 7, Teoría del conocimiento III, S. Petersburgo 1913, pág. 46.
31 *Idem*, "Sobre el concepto de filosofía", *Logos*, Vol. I, Moscú 1910, pág. 33.
32 Rickert: *Ibid.* pág. 41.

cia *—y dentro de los límites de su ciencia—*, el historiador considera esencial aquello que le permite determinar una relación apropiada entre los acontecimientos cuyo conjunto constituye el proceso individual de desarrollo que él estudia, e inesencial lo que no tiene aquí relación. Es decir, nos ocupamos aquí de una categoría de valores que nada tienen que ver con los valores de que habla Rickert" [33], escribe Plejánov.

Al dar un carácter trascendente al concepto de valor, Rickert intenta eludir el relativismo y el irracionalismo. Establece un distingo entre "valoración" y "apreciación". Las personas cultas reconocen el valor de cualquier proceso o acontecimiento; en consecuencia, merece ser recordado. Esto sería la "valoración". Algo muy distinto ocurre con la apreciación: esto es bueno o es malo; es progresista o retrógrado. El historiador no resuelve problemas de esta clase. Por ejemplo, en opinión de Rickert el historiador no puede decidir si la Revolución Francesa fue útil o perjudicial para Francia y Europa. "Pero ni un solo historiador albergará dudas sobre que los acontecimientos que se designan con este nombre fueron significativos e importantes para el desarrollo cultural de Francia y de Europa, y que en razón de esto, por ser esenciales, deben ser recordados en la historia europea. En pocas palabras, apreciar significa manifestar una alabanza o una censura. Relacionar con los valores no es ninguna de las dos cosas" [34]. La misión del historiador es presentarnos hechos: no puede apreciarlos, pues la realidad no proporciona un criterio para hacerlo. En particular, el historiador no debe formular conclusiones en relación con lo progresista y a lo regresivo, decidir si "una serie de trasformaciones es progresista o regresiva", puesto que "toda aseveración referente al progreso o al retroceso entraña una apreciación favorable o desfavorable" [35], y esto no corresponde a la historia, sino a la filosofía de la historia.

Pero esta afirmación engendra una nueva contradicción. Es indudable que la simple selección del material está asociada a ciertas representaciones teóricas. ¿Pero de dónde vienen dichas representaciones? La concepción de Rickert presupone tácitamente que la historia que uno se dispone a escribir debe ser conocida previamente [36]. Esto le imprime una marcada tendencia irracionalista.

[33] J. V. Plejánov: *Obras escogidas en cinco tomos*, t. III, pág. 515.
[34] H. Rickert: *Ciencia cultural y ciencia natural*, pág. 131.
[35] *Ibíd.* pág. 139.
[36] "Supongamos que nuestro historiador quiere escribir la historia del sin-

Es cierto que el mismo Rickert rechazó la idea que afirma la arbitrariedad de todas las reconstrucciones históricas, de que toda descripción histórica sólo tiene sentido para determinado grupo de hombres. "La historia —escribe, contradiciendo a los filósofos relativistas— es algo más que una colección de hechos elegidos arbitrariamente, que sólo tienen sentido para quienes están inmersos en los juicios de valor de un determinado ciclo cultural" [37]. Es imposible no ponerse de acuerdo en esto. Pero al oponerse a la teoría materialista del reflejo, Rickert no ve, para fundamentar la objetividad histórica, otra salida que la de declarar que los valores culturales son eternos y trascendentes. En ausencia, como dice él, de una filosofía elaborada de la historia, debemos tener fe en el eterno ideal moral, etc. "En el fondo —dice— todos creemos en los valores objetivos, cuyo sentido constituye el supuesto tanto de la filosofía como de las ciencias de la cultura; creemos incluso cuando, bajo la influencia de la ciencia a la moda, nos imaginamos que no es así" [38]. De tal modo, Rickert cae del análisis lógico del "conocimiento histórico", en el ilogismo y la fe.

En su lucha contra el materialismo se muestra solidario con el irracionalismo. Para Rickert "sólo se puede hablar de una atribución subjetiva de sentido, pero no de una intelección subjetiva de la realidad" [39]. Si se concreta y se ahonda esta posición, aplicándola a la historia, esto quiere decir que Rickert exige un establecimiento exacto de los hechos históricos. Pero el criterio de interpretación de estos hechos, en opinión de Rickert, está fuera de la historia.

Rickert sostiene que la historia nos proporciona un conocimiento objetivo. Pero por conocimiento "objetivo" sólo entiende una "significación general", e invita a "rechazar resueltamente el concepto de la objetividad científica, basado en el de un conocimiento que refleja la realidad auténtica. Este ideal es inalcanzable en principio, y por lo tanto sólo puede conducir al escepticismo" [40].

---

dicalismo obrero —observa al respecto el filósofo norteamericano M. Mandelbaum—. ¿En relación con qué valores políticos y económicos deberá realizar su trabajo? El significado de un fenómeno como el avance del sindicalismo, en relación con valores políticos y económicos, sólo podrá saberse después de conocer la historia de este movimiento" (M. Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge, An Answer to Relativism*, Nueva York, 1938, p. 144-145).

37 H. Rickert: *Ciencia cultural y ciencia natural*, pág. 192.

38 *Idem*, pág. 195.

39 H. Rickert: "Sobre el concepto de filosofía", *Logos*, vol. I, 1910, pág. 53.

40 H. Rickert: *Los límites de la conceptuación naturalista*, pág. 550.

¿En qué se diferencia, entonces, el punto de vista de Rickert de las aseveraciones de Dilthey y otros subjetivistas declarados? Tan sólo en que el sujeto del cual habla Rickert no es individual y psicológico, sino "gnoseológico", "supraindividual".

El reconocimiento de que todas las apreciaciones sobre los acontecimientos provienen de este "sujeto supraindividual" elimina, en opinión de Rickert, muchas dificultades. Si se considera que los hechos son independientes del sujeto, en tanto que las apreciaciones dependen de él, surgen entonces las dudas sobre la autenticidad de las apreciaciones. "Si, en contra de esto, la verdad de hecho aparece como dependiente del sujeto que produce la apreciación [...], entonces habrá de prevalecer el dualismo entre el establecimiento de los hechos y la formación de los conceptos" [41].

¿Pero quién es ese sujeto supraindividual? Si es necesario entender aquí la conciencia colectiva de la humanidad, entonces el subjetivismo no desaparecerá con ello, del mismo modo que no desaparece el capitalismo cuando se remplaza un capitalista con una compañía por acciones. Y si no es una conciencia colectiva, entonces es una "conciencia general" en abstracto y, hablando más sencillamente, es Dios. Para librarse de las dificultades creadas, Rickert invoca la ayuda del "imperativo categórico" de Kant. Proclama como presupuesto apriorístico, pre-experimental de toda ciencia, la voluntad de verdad, "la obligatoriedad trascendente", dado que "todo acto de conocimiento es precedido lógicamente por la voluntad, que quiere porque debe querer, la «voluntad autónoma», que sólo quiere por un sentido del deber" [42].

Al llegar a este misticismo "supraindividual", Rickert rompe finalmente con la ciencia. La fe en la inmutabilidad del deber, en los valores eternos, constituye la única salvación del relativismo. Al restringir la esfera de la ciencia, Rickert asigna el puesto más elevado a los valores de la religión, la cual, dice, es lo único que da a la vida un valor auténtico y a los creyentes la esperanza de "librarse de la maldición de la finitud" [43].

Rickert estaba convencido del carácter insoluble de las contradicciones sociales y aparta a los lectores de los candentes problemas contemporáneos, llevándolos al mundo metahistórico de los valores trascendentes. No en vano, hacia el fin de su vida, Rickert

[41] H. Rickert: *Los límites de la conceptuación naturalista*, pág. 558.
[42] H. Rickert: *Los límites de la conceptuación naturalista*, pág. 579.
[43] H. Rickert: "Del sistema de los valores", *Logos*, t. 5, 1914, pág. 73.

se puso al servicio del nazismo, y exaltó en sus *Problemas fundamentales de filosofía* (1934) la "intuición" mística, el irracionalismo y las teorías raciales.

Por mucha influencia que hayan tenido las ideas de Rickert sobre los teorizadores burgueses de la historia, su metodología no pudo ser aceptada en forma total. El académico A. I. Tiumenev [44] demuestra esto acertadamente, exponiendo, junto a los puntos de vista de Rickert, los de otros historiadores burgueses, como Langlois y Seignobos. En tanto que Rickert reduce la historia a la investigación de lo individual, Langlois y Seignobos exigen al historiador que tenga conocimiento tanto de las causas "particulares como generales de los diversos usos". Mientras para Rickert el criterio de selección de los hechos es la valoración trascendente, Langlois y Seignobos reconocen un único "valor": la autenticidad histórica. Para ellos "el valor de nuestros conocimientos depende del de nuestros documentos", y el sentido de los hechos aislados se va definiendo a medida "que la humanidad evoluciona" [45].

Teoría de los "tipos ideales" de Max Weber

La idea sostenida por Rickert fue tomada y desarrollada posteriormente por el célebre historiador, economista y sociólogo alemán Max Weber (1864-1920). Intelectual de formación multilateral, Weber en su juventud experimentó una evidente influencia del marxismo (aunque es difícil aceptar la aseveración de A. I. Neusijin: "en la práctica, el empirismo de Weber está fuertemente impregnado de la influencia filosófica de Marx" [46]; esto es una franca exageración) e intentó elaborar una lógica coherente de la ciencia histórica y, en especial, esclarecer la naturaleza gnoseológica de sus conceptos generales.

El punto de partida de la teoría de Weber es, en el fondo, el mismo de Rickert. Concentra su atención en el aspecto activo del proceso cognoscitivo y atribuye una importancia decisiva, no

[44] Véase, A. Tiumenev, *Métodos de individualización y generalización en la ciencia histórica*, "El historiador marxista", Nº 12, 1929, págs. 153-184.

[45] Langlois y Seignobos: *Introducción a la enseñanza de la historia*, págs. 226, 222, 215.

[46] A. Neusijin, *Sociología empírica, Max Weber y la lógica de la ciencia histórica, "Bajo la bandera del marxismo"* Nº 12, 1927, pág. 118.

al objeto real de la investigación, sino al "punto de vista" inicial del investigador. En general, Weber coincide con Rickert en que lo histórico siempre está vinculado a determinados "valores" culturales. Pero a partir de aquí empiezan divergencias considerables.

En su intento de eludir el relativismo, Rickert partía del sistema de los "valores absolutos"; Weber demostró convincentemente la inconsistencia de este punto de vista, que da por supuesto que la historia que se va a escribir, en realidad ya está escrita. Partiendo de la posición de un empirismo de principio, y procurando fundamentar la lógica del conocimiento histórico en supuestos reales, Weber trasladó el concepto de "valor", del mundo trascendente de los imperativos abstractos al mundo real de la historia contemporánea, destacando que los hombres utilizan *diversos* sistemas de valores. Pero al comprobar la dependencia del conocimiento histórico respecto de la realidad contemporánea, Weber no fue capaz de explicar correctamente esta dependencia, y esto lo llevó al subjetivismo y al relativismo.

Ya era subjetivista el punto de partida del juicio de Weber, que atribuye únicamente a nuestra conciencia la ordenación de la realidad caótica, y deduce que el contenido mismo del conocimiento histórico es determinado por el punto de vista del investigador. "La cualidad de un proceso dado (un fenómeno económico-social, por ejemplo —subraya Weber— no consiste sólo en lo que le es inherente a él «objetivamente». Está determinado de modo mucho más fuerte por la dirección de nuestros intereses cognoscitivos, pues proviene de ese específico sentido cultural que atribuimos a dicho proceso en un caso individual dado." [47].

El significado de cualquier proceso o fenómeno no puede ser comprendido, naturalmente, por sí solo, si no únicamente en relación con otros fenómenos. Pero aquí nos referimos a relaciones objetivas. Weber, en cambio, al mistificar la multiplicidad de interrelaciones entre los fenómenos, de hecho la disuelve en la conciencia del investigador. Observa con acierto que no es posible, por ejemplo, decir que tal fenómeno sólo tiene un significado económico, dado que puede ser contemplado desde otro ángulo visual. Pero extrae de esto la conclusión de que todo "fenómeno adquiere la propiedad de ser económico tan sólo, en la medida y hasta el momento en que nuestro *interés* esté dirigido exclusivamente en

[47] M. Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,* Tübingen 1922, S. 161.

el *sentido* que tiene para la lucha material por la existencia" [48]. Puede ocurrir, por ejemplo, que nos pongamos a contemplar unas herramientas de trabajo desde el punto de vista de su forma artística: en ese caso, cortamos la relación con la esfera del trabajo.

Indudablemente, al contemplar tal o cual fenómeno, nos vemos forzados a limitarnos tan sólo a unas pocas, escasas relaciones, que tienen importancia en una situación concreta dada. Pero esto no invalida el hecho de que ese mismo fenómeno tenga una cantidad de otras relaciones ("significados"), ni quiere decir que esas mismas relaciones sean establecidas arbitrariamente. El "significado" no es algo subjetivo, que "atribuyamos" al objeto: es una de las relaciones objetivas, reflejadas por nuestra conciencia. El hecho de que esta relación no sea la única no refuta en nada su objetividad. Por supuesto, el hombre puede considerar los fenómenos desde los puntos de vista más dispares, ya que todo en el mundo está recíprocamente relacionado. Lo cual no quiere decir, en modo alguno, que cada uno de estos puntos de vista sea científico y acertado.

El error de Weber proviene de su concepción según la cual las ciencias mismas no se clasifican de acuerdo con su objeto, sino de acuerdo con sus métodos. "El fundamento de la división de los terrenos de las ciencias" no es la "interrelación" *fáctica* entre las "cosas", "sino la interrelación *conceptual* de los *problemas*" [49]. ¿Pero es posible contraponer la interrelación de los problemas a la interrelación de las cosas? Lo cierto es que la primera se basa en la última. El no comprender esta situación lleva inevitablemente al subjetivismo y al relativismo.

Weber adopta plenamente el "método individualizador" y la teoría de la "causalidad individual" de Rickert. Los conceptos generales en la historia, repite de acuerdo con Rickert, no son más que un instrumento para el conocimiento de lo peculiar, de lo individual. Cuanto más amplio es un concepto o una ley, tanto más pobre es su contenido, y tanto menos útil resulta para el historiador.

Sin embargo, por ser él mismo un gran historiador, Weber no podía prescindir de la abstracción en la historia, puesto que sin ella ninguna ciencia tiene sentido. La historia, según Weber, enseña lo peculiar y lo singular. Por otra parte, no puede arreglárselas sin algunas generalizaciones teóricas. ¿Cuál es, pues, el carácter gnoseo-

[48] M. Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 162-163.
[49] *Idem*, S. 166.

lógico de estas generalizaciones? ¿Son el reflejo de determinada realidad concreta, o nada más que medios auxiliares, una especie de instrumentos, que en sí mismos no reflejan nada pero que son necesarios para el conocimiento? Weber contesta a la pregunta en este último sentido.

Al analizar las categorías de la economía política, Weber asegura que éstas no reflejan la realidad económica, sino que son "ideas de los fenómenos históricos". Son nada más que modelos ideales. La economía política, escribe Weber, "nos proporciona un cuadro ideal de los fenómenos que ocurren en el mercado cuando una sociedad está organizada sobre la economía de cambio, la libre concurrencia y el comercio fuertemente racionalizado. Este cuadro ideal une determinadas relaciones y fenómenos de la vida histórica en un complejo de vínculos creados mentalmente y que está libre de contradicciones. Por su contenido, esta construcción tiene el carácter de una *utopía,* que se obtiene llevando a un primer plano determinados elementos de la realidad" [50]. Esta "utopía" mental es llamada por Weber "un tipo ideal".

El "tipo ideal", en el concepto de Weber, no es un exponente "medio" de las diversas formas de la realidad empírica. El "tipo ideal" se obtiene "mediante la promoción unilateral de uno o varios puntos de vista y la unificación de una cantidad de fenómenos dispersos y que existen por separado [...]. En su pureza abstracta esta forma mental no puede encontrarse, empíricamente, en la realidad; es una *utopía,* y surge, para la labor histórica, el problema de establecer en cada caso aislado cuán cerca o cuán lejos de esta forma mental está la realidad, y en qué medida, por consiguiente, el carácter de las relaciones económicas de una ciudad determinada puede ser tenido por típico para el concepto de «economía urbana» "[51].

Weber subraya que el "tipo ideal" no es más que un instrumento del conocimiento, "una forma mental, que no es una realidad histórica y mucho menos una «auténtica» realidad. Menos aun puede servir como un esquema al cual la realidad deba adecuarse en carácter de exponente. Tiene tan sólo el significado de un concepto ideal, limitado, al cual se aplica una realidad, y se lo compara con determinados elementos, de su contenido empírico

[50] M. Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,* S. 190.
[51] M. Weber; op. cit., S. 191.

dotados de sentido" [52]. Al demostrar la necesidad de semejantes "utopías lógicas" para la sistematización y la conceptualización de los hechos aislados, Weber previene al mismo tiempo contra la "confusión" de lo típicamente ideal con lo históricamente real [53].

Estas posiciones de la teoría de Weber están directamente enderezadas contra la concepción marxista de las formaciones económico-sociales como categorías teóricas, que reflejan la esencia del proceso histórico. Según Weber, los conceptos típicos ideales, precisamente en virtud de su idealidad, no pueden ser colocados en la base de una clasificación genética de los fenómenos históricos, de los tipos de economía, dado que la continuidad histórica de los fenómenos no coincide con la de la lógica, sin mencionar el hecho de que es muchísimo más compleja. Al criticar la concepción marxista de las formaciones económico-sociales, Weber sostiene que los conceptos de la economía política marxista y del materialismo dialéctico no son un reflejo de las etapas reales o de las "tendencias" del proceso histórico, sino nada más que "tipos ideales".

La confusión de Weber al resolver los problemas de la lógica y la historia está condicionada por su actitud idealista subjetiva, según la cual los conceptos científicos no son un reflejo de la realidad objetiva, sino nada más que "instrumentos mentales que tienen por fin el señorío espiritual sobre lo dado empíricamente" [54]. Weber tiene razón cuando demuestra que las categorías lógico-abstractas y teóricas en que se apoya la economía política y otras ciencias sociales no expresan directamente toda la realidad objetiva, no pueden trasmitir toda la riqueza de los fenómenos. Pero el hecho de que ningún concepto general coincida directamente con la realidad y, hasta cierto punto, en forma inevitable, la simplifique, no priva a ese concepto de un contenido objetivo y no lo convierte en una pura ficción.

Tomemos, por ejemplo, el concepto de "capitalismo". Sin duda alguna este es un concepto abstracto, general, al cual no es posible encontrarle un único sentido de "referencia" en la realidad histórica. El concepto general de "capitalismo" no puede expresar toda la riqueza y multiformidad de las relaciones designadas con dicho término (capitalismo industrial, capitalismo monopolista, capitalismo de Estado, etc.) y sus modificaciones históricas (el ca-

[52] *Ibíd.*, S. 194.
[53] *Ibíd.*, S. 195.
[54] *Ibidem.*

pitalismo norteamericano actual es una cosa, y el capitalismo en las ex colonias es otra). De aquí la necesidad de otros conceptos, menos generales y, al mismo tiempo, más concretos. ¿Pero quiere decir esto, acaso, que el concepto "capitalismo" está desprovisto de contenido objetivo y que ha sido creado por nosotros nada más que con el propósito de orientarnos mejor? Por supuesto que no. Este concepto designa en forma general características realmente propias de esa forma determinada de organización social, aunque nunca se muestren en forma "pura". Y este concepto no es sólo instrumental, sino también un resultado del conocimiento histórico.

La idea de Weber, que señala el carácter "instrumental" de las categorías sociológicas y se aproxima a la concepción positivista y pragmática de este problema, es en sí misma contradictoria [55].

Por un lado, Weber subraya que los "tipos ideales" no son un reflejo de fenómenos históricos reales, empíricos; por otro lado escribe que justamente en el proceso del conocimiento de los fenómenos históricos se esclarece y se pone de manifiesto si determinado tipo ideal es un concepto científico y fructífero o nada más que un juego intelectual [56]. Weber demuestra que para sistematizar los fenómenos históricos es posible utilizar con idéntico buen resultado diversos complejos de conceptos típicos ideales, por cuanto éstos dependen del punto de vista que adopta el investigador. Al mismo tiempo reconoce que los cambios en los conceptos típicos ideales predominantes dependen, no sólo de la variación de las valoraciones culturales, sino también del progreso del propio conocimiento histórico [57].

No obstante, como las categorías sociológicas utilizadas en la historia no pueden ser un reflejo de la realidad —esta es la tesis principal de M. Weber—, la sociología misma se torna formalista, convirtiéndose fácilmente en una tipología abstracta, basada en analogías superficiales y antihistóricas. Esto abre el camino a la arbitrariedad en la determinación y el empleo de los conceptos generales. Aunque Weber hace críticas a la sociología formalista de Simmel, en él mismo no escasean estas analogías arbitrarias.

55 Muchos investigadores han señalado ya esta contradicción (W. Bienfait: *Max Webers Lehre vom geschichtlichen Erkennen*, Berlín, 1930 S. 38; A. I. Danilov: *Problemas de la historia del agro de la Baja Edad Media en la historiografía alemana de fines del siglo* XIX *y principios del* XX, págs. 101-102).

56 M. Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 193.

57 *Ibid.*, S. 206-207.

La teoría de Weber, enderezada contra el determinismo científico, no es compatible con el reconocimiento de la existencia de leyes históricas objetivas. Desde su punto de vista, no sólo las categorías sociológicas, sino también las leyes sociológicas no son otra cosa que "tipos ideales". Max Weber identifica el capitalismo con la simple producción de mercancías y sostiene que "el capitalismo ha existido, en tales o cuales formas, en todas las épocas de la historia de la humanidad" [58].

Weber se burla del primitivo irracionalismo de la "filosofía de la vida". "El que tiene ganas de contemplar —escribe—, que vaya al cine" [59]. Pero sus reparos críticos se dirigen nada más que contra las formas anticuadas y vulgares de irracionalismo. En realidad, el mismo Weber paga tributo al irracionalismo, intentando conciliar las ideas de Rickert con las de Dilthey.

Considera que la tarea principal de la sociología consiste en descubrir el "significado subjetivo y espiritual" de las formas sociales y comprender "el esquema de los fines racionales que yacen en la base de los actos sociales"; rechaza cualquier intento de explicación monista de la historia, oponiéndole un "pluralismo" ecléctico y la "teoría de los factores". En esto Weber es consecuente y lógico a su manera. Si el punto de partida del conocimiento histórico es el "punto de vista" individual del historiador, entonces es menester reconocer que la historia puede ser contemplada desde cualquier ángulo: si ese es vuestro gusto, considerad a la cultura como un producto de la economía; si tenéis el gusto contrario, considerad las relaciones económicas como un producto de la cultura. Todo depende de los intereses del investigador. Pero en la realidad histórica no hay nada constante y todos los "factores" del desarrollo social poseen los mismos derechos.

Sin embargo, este reconocimiento de la igualdad de derechos de los factores sigue siendo en buena medida una declaración oficial. En sus trabajos concretos, y en abierta polémica con el marxismo, Weber intentó demostrar que la ideología no surge de la economía, sino, al contrario, que ésta es un producto de aquélla. En este espíritu están escritas sus numerosas obras sobre la sociología de la religión, así como su libro fundamental: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.*

58 M. Weber: *Historia de la economía*, Petrog., 1923, pág. 177.

59 M. Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen, 1920, S. 14.

Después de reunir un cuantioso y valioso material de datos, Weber estableció determinada correspondencia entre las exigencias del capitalismo en ascenso y las exigencias de la moral protestante. Sin embargo, da una explicación falaz de este fenómeno. Al principio, partiendo del principio del pluralismo, según el cual obran en la historia una cantidad de "factores con derechos iguales", Weber dice que no se puede dar preminencia ni a la economía ni a la religión: el hecho de que coincidan dos etapas de su desarrollo no quiere decir en absoluto que uno de los "factores" deba ser condicionado por el otro "factor". Sin embargo, más adelante desemboca en un franco idealismo y sostiene que en el fundamento de la economía se encuentra la religión. "Por muy fuertes que sean, en casos aislados, las influencias sociales que condicionan económica y políticamente a la ética religiosa, en un principio y de todos modos han recibido a su vez la influencia de las fuentes religiosas" [60]. Ahora intenta ya interpretar la historia de la sociedad, no a partir de los "intereses" de los hombres, evidentes como son en la vida material, sino de las "ideas". Según Weber, no fueron las relaciones capitalistas de producción las que engendraron la moral calvinista, sino al contrario: las ideas del calvinismo engendraron el capitalismo.

Razonaba del siguiente modo: el capitalismo ha sido creado por los hombres, y los hombres siempre obran de acuerdo con determinadas ideas. ¿Por qué los hombres empezaron a ser cautelosos y a ampliar la producción en vez de gastar todas las ganancias, como hacían antes? Las causas de ello se hallan en la religión calvinista. Según el dogma calvinista, el destino humano está predeterminado. Pero el calvinista no está convencido de que justamente él haya sido elegido por Dios. Busca señales de su "elección" en la tierra y las encuentra en el florecimiento de sus negocios y en sus éxitos materiales. Por eso no puede dilapidar sus ganancias en lujos, sino que las invierte en la ampliación de la producción. Y es así que la religión calvinista se convierte en la causa del surgimiento del capitalismo.

Como es evidente, Weber pone las cosas patas arriba. No cabe duda, por cierto, que la ética calvinista favoreció el desarrollo de las relaciones capitalistas, pero lo esencial es que la religión calvinista nació a consecuencia del cambio de condiciones económico-

[60] M. Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. S. 240.

sociales objetivas, y este es el punto decisivo, que Weber no puede ver.

Ecléctica y subjetivista en sus fundamentos, la teoría de Weber está dirigida contra el materialismo histórico. Utiliza algunas categorías económicas elaboradas por Marx y se esfuerza por demostrar que la doctrina marxista no es "aplicable" en su totalidad, que es "unilateral" y "metafísica". Pero en realidad es la doctrina de Weber la que tiene un carácter metafísico. La selección y la generalización de los hechos históricos son dictaminadas, según él, por puntos de vista subjetivos, que en último término se apoyan en valores de una cultura. Pero el significado de estos últimos no puede fundamentarse en la historia empírica y por eso Weber, como Rickert, se ve forzado en último análisis a recurrir a la trascendencia, a la religión. El trasfondo del conocimiento social es "la fe, [propia del hombre], en el sentido metaempírico de los últimos y más altos valores, sobre los cuales afianzamos el significado de nuestra existencia" [61]. De este modo, "la lógica del conocimiento histórico" se convierte en un flagrante irracionalismo.

Evolución ulterior de la filosofía neokantiana de la historia

El método idiográfico de Rickert y Windelband, y la teoría de los "tipos ideales" de Weber ejercieron una influencia considerable sobre el desarrollo posterior del pensamiento histórico-filosófico. Es posible nombrar no pocos filósofos, economistas, sociólogos e historiadores que repitieron estas concepciones y trataron de aplicarlas a la realidad. Como ejemplo podemos nombrar a Werner Sombart (1863-1941). A la manera de Weber, Sombart deslinda dos conceptos: a) el sistema económico, que es una construcción teórica pura, una categoría lógica sin bases en la realidad histórica; b) el período histórico, es decir "un intervalo de tiempo histórico en el curso del cual ha predominado determinado sistema económico". Sombart opone el "sistema económico" al "período económico", a fin de socavar la idea de la existencia de leyes del desarrollo y del cambio de las formaciones sociales. Sostiene que los períodos económicos están vinculados entre sí nada más que en el tiempo y que sus trasformaciones no están sujetas a ley objetiva

61 M. Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 213.

alguna. Lo único que existe es algo así como leyes psicológicas, puesto que un sistema dado tiene de algún modo tendencia a extraer de sí el que le sigue. Como Weber, Sombart considera la correspondencia entre existencia social y conciencia social, sosteniendo que en el fondo de todo sistema económico hay un determinado sistema de ideas [62].

La influencia reaccionaria de la metodología neokantiana sobre el pensamiento teórico de los historiadores profesionales puede observarse en el ejemplo del notable medievalista ruso, miembro de la Academia de Ciencias, D. M. Petrushevski [63].

En la década del 90 (del siglo pasado) D. M. Petrushevski estaba en la posición de un peculiar eclectismo metodológico (de sentido esencialmente positivista), próximo al "marxismo legal", y, aunque se pronunció contra el monismo materialista, habló favorablemente del materialismo histórico en general, considerándolo una corriente progresista del pensamiento histórico.

Después de 1905, asustado por la Revolución, Petrushevski empieza a manifestar hostilidad al materialismo histórico, y sus simpatías filosóficas se dirigen cada vez más hacia el neokantismo. En sus *Apuntes en torno a la historia de la sociedad y el Estado en la Edad Media* niega abiertamente la existencia del feudalismo como formación económico-social y considera que dicha concepción es "un simple supuesto teórico" [64]. Esto representó un claro paso hacia atrás en relación con su posición previa. Esta tendencia se acentuó aun más después de la Revolución de Octubre.

En la obra *Sobre algunos problemas lógicos de la ciencia histórica,* D. M. Petrushevski se solidariza abiertamente con las posiciones fundamentales de Rickert y Weber. En el lugar de las "leyes sociales", reconocidas antes por él, Petrushevski coloca ahora los

[62] "Ante todo me he esforzado —escribe— por descubrir el espíritu que predominaba en tal o cual período económico, y a partir del cual se desenvolvió la vida económica de dicho período, y por rastrear su influencia sobre la realidad. Mi trabajo se funda en la idea de que en las distintas épocas predominaron distintas estructuras del pensamiento económico, y que este estilo económico de pensamiento constituye el espíritu que se da una forma peculiar y, de este modo, crea también la organización económica", (W. Sombart: *El capitalismo contemporáneo,* T. I, GIZ, Moscú - Leningrado, 1931, pág. 36).

[63] Ver A. I. Danílov: "Evolución de los puntos de vista metodológicos e ideológicos de D. M. Petrushevski y algunos problemas de la historiografía de la Edad Media", *Srednie veká,* ed. de la Academia de Ciencias, Moscú 1955, VI, págs. 297-323.

[64] Obra citada, Moscú, 1917, pág. V.

"tipos ideales" de Weber y sostiene que cualquier idea que pretenda descubrir "leyes que rigen fenómenos de una complejidad tan tremenda como la de los fenómenos sociales, y que considere que se cumplen inexorablemente, es decir que son obligatorias para cada etapa del desarrollo histórico de la sociedad humana, debe ser calificada, por lo menos, de precipitada" [65].

D. M. Petrushevski, siguiendo a Weber y a Dopsch, identifica el capitalismo con la simple economía mercantil y habla de la "perpetuidad" del capitalismo descubriéndolo en la antigua Roma, y en la Europa medieval [66].

Asimismo, es característico que este continuador fervoroso de la teoría de Weber no encuentre fuerzas para aplicarla consecuentemente a la realidad. Al reconocer en un principio que todas las categorías sociológicas son tipos ideales, Petrushevski más adelante procede a crear un sistema coherente de categorías históricas y sociológicas adecuadas a esa realidad histórica de la cual provienen y para la que han sido creadas.

¡No obstante, toda la exaltación de Weber consistía en aseverar que los "tipos ideales" no son el resultado "de una elaboración científica" de la realidad histórica, y que en caso alguno pueden ser "adecuados" a esta última!

Las ideas de Max Weber tienen amplia difusión, aun en la actualidad, entre filósofos y sociólogos burgueses. Aunque el neokantismo ha dejado hace mucho de ser la doctrina más influyente, el jefe del existencialismo alemán, Karl Jaspers [67], el sociólogo francés Raymond Aron [68], los historiadores norteamericanos del pensamiento social Becker y Barnes [69], se refieren con respecto a Weber.

Al aceptar las premisas fundamentales de la escuela de Friburgo, los neokantianos contemporáneos subrayan en especial su relativismo. Por ese motivo prefieren a Weber y no a Rickert. Esto se ve claramente en los juicios de W. Theimer, neokantiano de Alemania occidental, del ala derecha de la socialdemocracia, que ex-

65 Ver. D. M. Petrushevski: *Apuntes para una historia económica de la Europa medieval*, G.I.Z., Moscú-Leningrado, 1928, pág. 44.

66 *Ibid.*, pág. 211.

67 Karl Jaspers, Max Weber, en "Rechenschaft und Ausblick", München, 1951, S. 9-25. (Hay trad., castellana: *Balance y perspectiva*, 1953).

68 Ver R. Aron, *La sociología alemana contemporánea*, París, 1950, pág. 97 (hay trad. española).

69 Ver H. Becker and H. E. Barnes, *Social Thought from Lore to Science*, vol. II, Washington 1952 pág. 898.

tiende el "método individualizador" a todas las ciencias sociales, y llega a un voluntarismo y agnosticismo francos [70]. Pero estas características son inherentes a todas las direcciones de la filosofía burguesa contemporánea. Por eso la última evolución del neokantismo se manifiesta en él como un lazo con las escuelas neopositivistas por un lado, y con el franco irracionalismo de la "filosofía de la vida" por el otro.

Un ejemplo característico de la primera dirección lo constituyen las obras del filósofo inglés Watkins, quien "enriqueció" la noción de Weber, de los "tipos ideales", con su "principio del individualismo metodológico".

Acentuando el psicologismo de Weber, Watkins deduce todos los cambios sociales de la psicología de los hombres. Pero como la psique humana es individual, "la comprensión de una situación social compleja siempre proviene del conocimiento de los caracteres, las creencias y las relaciones de los individuos" [71]. Por este motivo Watkins considera ilícito el intento de Weber, de referirse a las relaciones sociales (a pesar de subrayar el carácter convencional de sus conceptos) como si fueran un todo.

Reduce los problemas de la ciencia de la sociedad al estudio de la psique individual, e intenta desterrar las leyes sociológicas y las categorías generales, no sólo de la realidad histórica, sino inclusive de la teoría sociológica. Es cierto que se ve forzado a reconocer que la conducta individual y sus "motivos" no pueden explicar las complejas relaciones sociales, que por ejemplo "el hecho de que los precios sean fijados y pagados por hombres, que sean creados por ellos, no significa por sí solo que el sistema de precios, como un todo, no sea regido por una ley general, que no puede ser deducida de los juicios sobre el comportamiento individual" [72]. A pesar de ello, insiste en la flagrante inconsistencia de su "principio metodológico".

70 "En oposición al método generalizador de las ciencias de la naturaleza, cualquier ciencia social individualiza. Escoge en forma subjetiva y hasta su mismo material tiene impresa la voluntad de una personalidad única. [...]. Pero esto no es una insuficiencia, sino una superioridad de las ciencias sociales.[...]Este es el único método posible de investigación en las ciencias sociales" (W. Theimer, "Natur-und Gesellscraftswissenschaft heute", *Gewerkschaftliche Monatshefte*, núm. 6, 1955, S. 370).

71 J. Watkins: "Ideal Types and Historical Explanation", *The British Journal for the Philosophy of Science*, v. III. Nº 9, May. 1952, p. 29.

72 *Id.*, "The Principle of Methodological Individualism", *Ibíd.* núm. 10, August, 1952, p. 187.

Otros neokantianos notables se aproximan, por sus doctrinas, a "la filosofía de la vida". En particular esto es característico de Georg Simmel (1858-1918) y Ernst Cassirer (1874-1945).

Cassirer, un destacado representante de la escuela de Marburgo, se ocupa preferentemente de problemas de gnoseología, de lógica y de historia de la filosofía. Sin embargo, en sus últimos años escribió un libro, *Ensayo sobre el hombre,* en el cual formula las conclusiones esenciales de su teoría sobre el carácter simbólico del conocimiento para la "filosofía de la cultura". La principal diferencia entre el hombre y el animal, según Cassirer, consiste en que "entre el sistema receptivo y el sistema ejecutivo, inherentes a todas las formas animales, nos encontramos en el hombre con un tercer eslabón, al cual podría llamárselo el *sistema simbólico*" [73].

De este modo, el pensamiento brindó al hombre el nuevo mundo de la abstracción, inabarcable e inalcanzable para el animal, pero al mismo tiempo le ocultó el mundo real. Todas las formas de la conciencia humana, según Cassirer, son, no un reflejo de la realidad objetiva, sino nada más que "símbolos", creados por el mismo hombre.

En el espíritu de la tradición neokantiana, Cassirer enfrenta de manera terminante la historia a las ciencias naturales. Pero a diferencia de Rickert, no intenta establecer esta diferencia basándose en los métodos de investigación, sino a partir del objeto mismo de las ciencias. Los datos que tiene que manejar el historiador no son cosas y no son acontecimientos: son símbolos cuyo sentido debe desentrañar. El objeto de estudio del historiador "no es el mundo de los objetos físicos, sino el universo simbólico: el mundo de los símbolos. El historiador, ante todo, debe aprender a leer estos símbolos" [74].

Aunque el historiador no rechaza los métodos científicos, éstos no son suficientes para él, puesto que tiene que ocuparse, no de simples objetos materiales, sino de la cultura humana, la cual incluye un sentido determinado, que es preciso descifrar. El historiador utiliza los métodos de las ciencias naturales en la medida en que, como el geólogo o el paleontólogo, estudia y colecciona las diferentes "capas" del pasado. "Pero esto no es más que una tarea previa,

73 E. Cassirer: *An Essay on Man,* New Haven, 1945, p. 24. (Hay trad. cast.: *Antropología filosófica,* 1945. Ed.)

74 Ibíd., p. 175.

preparatoria. A esta reconstrucción práctica, empírica de la historia, hay que añadir la reconstrucción simbólica. El historiador debe aprender a leer y a interpretar sus documentos y sus reliquias, no sólo como si fueran vestigios muertos del pasado, sino como los mensajes vivientes de éste, que nos dirige en su idioma" [75].

A Cassirer no le interesa la historia social y económica, tanto como le preocupa la historia de la cultura. Reduce el proceso histórico al desarrollo del espíritu humano; los objetos materiales son tomados en cuenta, en la historia, nada más que en la medida en que llevan impresa la marca del espíritu eternamente vivo. Por este motivo el pensamiento del historiador se relaciona con su objeto de un modo distinto del que lo hace el físico o el naturalista. Los objetos materiales conservan su existencia independiente de la labor del investigador [76], mientras que los objetos históricos poseen existencia verdadera sólo en los momentos en que son recordados, por lo cual el acto de la memoria debe ser íntegro e ininterrumpido.

Los juicios de Cassirer están basados en el problema real de a tradición histórica y el papel de la ciencia histórica en la tarea de conservación y apropiación, por la generación viviente, de los valores culturales del pasado. Pero de hecho Cassirer disuelve la historia objetiva en la conciencia histórica: el pensamiento histórico es para él el único eslabón que une el pasado al presente, y ese mismo pasado adquiere una especie de irrealidad. Por este camino se llega a mistificar el propio pensamiento histórico. Si, al fin de cuentas, la esencia de historia consiste en la interpretación de su sentido, y este último, por ser "simbolico", no se ubica —según Cassirer— dentro de la categoría de lo real, en principio se vuelve imposible la verdad objetiva en la ciencia histórica: todo depende de las simpatías o antipatías personales del historiador. Y el mismo Cassirer subraya que "el acto último y decisivo" del historiador es "siempre un acto de imaginación histórica" [77]. Hasta el historiador norteamericano J. H. Randall, que tiene una actitud amistosa hacia Cassirer, critica "la casi total ausencia en él de interés por los problemas de la causalidad histórica", y observa que "para Cassirer

[75] Ibíd., p. 177.

[76] Esto no significa que Cassirer reconozca la existencia del mundo objetivo fuera de la conciencia humana. Toda su concepción se basa en la identificación del objeto del conocimiento con el conocimiento del objeto.

[77] Idem. p. 204.

[...] «el espíritu de los tiempos idos» se capta mediante un análisis descriptivo, y no a través de las causas o la explicación genética" [78].

De este modo, la historia no tiene leyes, se basa principalmente en una "comprensión" subjetiva, intuitiva, de los pensamientos del pasado. Esta concepción se confunde directamente con los puntos de vista que sobre el conocimiento histórico proclaman la "filosofía de la vida" y el moderno irracionalismo.

[78] J. H. Randall: "Cassirer's Theory of History", en *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Evanstone, 1949, p. 703, 707.

Capítulo II

LA CRISIS DEL PENSAMIENTO HISTÓRICO BURGUÉS Y EL IRRACIONALISMO FILOSÓFICO

El irracionalismo es un rasgo peculiar de la concepción burguesa del mundo en la época del imperialismo. Al intentar justificar este desborde del irracionalismo, algunos filósofos burgueses lo describen como una reacción inofensiva contra el racionalismo del siglo XVIII [1].

En realidad, aquí no hablamos de la crítica al antiguo racionalismo, sino del intento de desacreditar a la razón en general, de socavar los cimientos de la ciencia y presentar el proceso de desarrollo de la naturaleza y la sociedad humana como algo absurdo, desprovisto de leyes y de sentido. Este temperamento filosófico responde en forma perfecta a los afanes de la burguesía imperialista, con su repugnancia al progreso social y su miedo pánico a las leyes de la historia.

El irracionalismo, como tendencia, está incorporado a todas las escuelas y corrientes del idealismo contemporáneo, por mucho que se declaren subjetivamente en contra de él. Esto ya ha sido demostrado antes, en el caso del neokantismo alemán: en éste la investigación sobre la lógica de la ciencia histórica se trasforma en un alogismo de principio, y la realidad histórica misma es declarada incognoscible. Sin embargo, en el neokantismo (y en el neopositivismo, que será examinado más adelante) el irracionalismo

1 Ver, por ejemplo, N. Abbagnano: "L'esistenzialismo nella filosofia contemporanea", *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, t. I, Mendoza Argentina, 1949, p. 340.

aparece como una tendencia, como el resultado objetivo de un planteo erróneo del problema.

En cambio, el irracionalismo como *corriente filosófica* determinada, cuyos mejores exponentes son "la filosofía de la vida", y su vástago, el existencialismo, se proponen como objetivo, desde un principio, denigrar el conocimiento racional y basar la filosofía en la intuición, en la "vivencia inmediata", etc.

Como reacción contra el materialismo en general y el materialismo dialéctico en especial, la "filosofía de la vida" —en cuyos orígenes está Nietzsche, pero cuyos principales representantes fueron Henri Bergson, Wilhelm Dilthey y Georg Simmel— se lanzó contra "la metafísica abstracta" y la "lógica muerta", contra la separación entre la teoría y la práctica, etc. Esta filosofía proclamó que sólo existe una única y singular realidad, la vida viviente; que de ella se debe partir y que todo conocimiento filosófico tiene que estar a su servicio. Invitaba a la actividad, a la concreción, a la realidad, hablaba de la vida multiforme, esa ininterrumpida corriente de nuevas formaciones, que no encaja en los esquemas estáticos de la lógica formal. Todo esto no podía dejar de impresionar a quienes estaban cansados de la lógica árida y estéril del neokantismo, y que ansiaban recibir una respuesta a las preguntas planteadas por la vida.

Pero estas frases "realistas" no hacían más que encubrir la esencia idealista de la "filosofía de la vida". El concepto de vida era tratado por esta filosofía en el espíritu del vitalismo, o lo identificaba con la vivencia subjetiva, negándose a reconocer la existencia del mundo objetivo fuera de la conciencia del hombre. Bajo la bandera de la lucha por la "realidad concreta", la "filosofía de la vida" apartó a la gente de los problemas concretos y la llevó al irracionalismo y al misticismo. El estéril subjetivismo de la "filosofía de la vida" se intensifica aun más en la filosofía del existencialismo. El existencialismo es una expresión más flagrante aun de la crisis espiritual que aqueja a la sociedad burguesa. Si es posible hablar ahora de crisis de la filosofía burguesa, también se puede hablar de filosofía de la crisis, y esa filosofía es justamente el existencialismo.

Hasta los mismos representantes burgueses del existencialismo consideran que sus raíces provienen, ante todo, de las convulsiones sociales del siglo xx. "No hay duda —escribe, por ejemplo, R. Jolivet— de que el retorno a la subjetividad, característico del

existencialismo, fue favorecido en forma desmedida por los trágicos acontecimientos de estos últimos años"[2]. El sentimiento de una inseguridad permanente, engendrado por la crisis general del capitalismo, y el derrumbe de los antiguos valores y conceptos crean las condiciones favorables al existencialismo, que la propaganda reaccionaria aprovecha a su favor.

El existencialismo, que considera la existencia humana como la única realidad absoluta, es totalmente subjetivo e individualista. El mundo y sus problemas, dice el existencialista, no existen nada más que en la medida en que me tocan a mí, en que tocan mi existencia. El hombre es un viajero solitario, perdido en un mundo ajeno y hostil, al cual los existencialistas llaman el "no-yo" o la "nada". El hombre había pensado que dominaría ese mundo ajeno mediante la ciencia y la técnica. Pero ahora ve con horror que este "no-yo" se rebela contra el "Yo" y exige que éste le sea devuelto con sus actos y sus valores. "La existencia en sí" empieza a aherrojarlo, como una pesadilla, estrujándolo con sus férreos brazos. La pobre conciencia siente la opresión del medio externo; desilusionada de él, intenta huir hacia el mundo interior. Pero tampoco aquí encuentra el hombre sosiego, pues dentro de sí hay tanta vaciedad como hay vaciedad y hostilidad en el mundo circundante. El hombre es presa de la angustia. Algo misterioso se yergue entre él y los objetos de su mundo, entre él y los otros seres humanos, entre él y todos sus "valores". Todo lo que acostumbra considerar suyo se desvanece, desaparece, y no le queda nada en que apoyarse. De aquí la desesperación, el horror a la no existencia y la idea constante de la muerte.

El individualismo extremo del existencialismo es una filosofía de impotencia ante la vida, una filosofía de la "disgregación de la personalidad".

Los existencialistas aseguran que el hombre es libre. Pero esta libertad resulta ser un pesado privilegio. Para Heidegger, el hombre ha sido "arrojado" a un mundo que le es ajeno, como a una prisión de la cual no ve salida, sin saber de dónde viene ni a dónde va. En sus intentos de huir de sí mismo, el hombre se adapta al medio, aprende a utilizar las herramientas, a mezclarse con los otros hombres, se sumerge en "lo cotidiano". En un principio esto le proporciona un consuelo vacilante, le permite temporal-

2 R. Jolivet, *Les doctrines exitentialistes de Kierkegaard á J. P. Sartre*, Paris 1948, p. 28.

mente esconderse de sí. Pero en realidad esto no hace más que intensificar su angustia. "Lo cotidiano" es el renovado intento de olvidar la muerte, de eludirla; pero tal cosa es imposible, y de nuevo surgen el terror y la angustia.

El irracionalismo subjetivista de esta filosofía es incompatible con una intelección científica de la historia. Al considerar como única realidad la vivencia individual, el irracionalismo filosófico identifica el proceso histórico con la conciencia histórica, disuelve el pasado histórico en la conciencia del historiador. La contraposición de la naturaleza y la historia tiene aquí, a diferencia de los neokantianos, no sólo un carácter metodológico, sino pirmordialmente ontológico. El conocimiento histórico se basa en la intuición irracional, queda privado de toda concreción, de toda objetividad, y sus categorías son absolutamente mistificadas.

Wilhelm Dilthey. La historia como "comprensión" y como "vivencia"

Los puntos de vista filosóficos de Wilhelm Dilthey (1833-1911) representan, según la acertada observación de Hodges [3], una síntesis peculiar de dos corrientes diversas: el empirismo anglo-francés y el romanticismo alemán. De Locke, Hume y Comte extrajo Dilthey su repugnancia por la metafísica y, en parte, su psicologismo. Del romanticismo alemán tomó el fundamento idealista y la idea del desarrollo espontáneo o del espíritu humano [4].

La esfera de intereses de Dilthey se limitaba estrictamente a los problemas del humanismo. Trabajó mucho sobre la historia de las ideas, dejó escritas monografías sobre la historia del Renacimiento y la Reforma, una serie completa de biografías (Schleiermacher, Hegel, Gibbon, Niebuhr, Dalmann y otros), trabajos sobre la historia de la música, la poesía, etc. El campo filosófico específico de Dilthey, a diferencia del de la escuela neokantiana, no se extiende a la lógica y la gnoseología, sino a la metodología de las ciencias humanistas. La lucha contra el "naturalismo", que —a su modo de ver— se esforzaba por trasformar las ciencias humanistas en una réplica de las

[3] Ver W. A. Hodges: *Wilhelm Dilthey. An introduction*, London 1944, p. 3-4.

[4] Sobre la historia de la formación de la concepción de Dilthey y sus relaciones con el historicismo alemán y el idealismo filosófico, véase W. Kluback: *Dilthey's Philosophy of History*, New York 1956.

ciencias naturales, constituye la línea principal de toda la actividad de Dilthey.

En su *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) dice Dilthey que su objetivo principal es resolver la contradicción entre la metodología de los historiadores alemanes del siglo XIX y las teorías positivistas abstractas. Aunque se refiere con respeto a la gnoseología de Locke, de Hume y de Kant, Dilthey condena resueltamente su racionalismo. "Por las venas del sujeto cognoscente fabricado por Locke, Hume y Kant no corre sangre verdadera, sino el fluido chirle de la razón, como consecuencia de una simple actividad intelectual" [5]. Rechazando esta concepción por abstracta, Dilthey incita a ir a lo concreto, a lo vital. "La vida es el hecho fundamental, que ha de servir de punto de partida a la filosofía", [6] sostiene, y demuestra que esta realidad única y esencial no puede ser expresada mediante conceptos generales abstractos.

No obstante, el concepto de la vida es identificado por Dilthey con una vivencia subjetiva individual, y el último fundamento de todo concepto es para él una experiencia interior. "Al fin de cuentas —escribe— encontré una base firme para mi idea en la experiencia interior, en los hechos de conciencia" [7]. De aquí se deduce lógicamente, la negación de un mundo exterior objetivo, o, por lo menos, se lo considera como derivado en relación con el mundo interior de la conciencia.

Partiendo de estas posiciones, Dilthey contrapone las ciencias de la naturaleza a las humanidades. Las ciencias naturales tratan de cosas físicas, mientras que el objeto de las humanidades, según Dilthey, es el espíritu humano. Los objetos físicos nos son conocidos tan sólo como fenómenos, mientras que los hechos de la conciencia son "realidades de hecho", que permiten una penetración interior. El conocimiento de los objetos tiene una gran exactitud en la descripción, el análisis, la explicación y la previsión. Pero no puede meterse "dentro" de los objetos físicos, como sucede con el conocimiento de los pensamientos de los hombres, en que la naturaleza del sujeto y la del objeto son idénticas.

A primera vista, pareciera que Dilthey libra la lucha en dos frentes: contra el idealismo trascendental, con sus "valores absolu-

[5] W. Dilthey: "Einleitung in die Geisteswissenschaften", *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Leipzig 1923, S. XVIII.

[6] W. Dilthey: "Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften", *Gesammelte Schriften*, Leipzig 1927, S. 261.

[7] W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, S. XVII.

tos", y contra el positivismo, que se apoya tan sólo en lo dado y percibido, y que parte de los datos relativos de las ciencias experimentales. Sin embargo, por "positivismo" Dilthey suele entender materialismo, y justamente contra el materialismo enfila su crítica.

Basa su filosofía en la experiencia interior. Desde su punto de vista la filosofía es autoconciencia (*Selbstbesinnung*), reflexión de la vida acerca de sí misma. La ley más elevada de la filosofía es "la ley del fenomenismo", según la cual todo lo que existe para mí debe ser un hecho de mi conciencia.

A fin de comprender la elaborada crítica que hace Dilthey de la "razón histórica", que los escritores burgueses comparan con la crítica kantiana del conocimiento natural, es necesario ante todo aclarar la concepción de Dilthey de la estructura del conocimiento.

Desde el punto de vista de Dilthey, en cualquier acto de conciencia nos encontramos interiormente con estos tres planos separados: 1) la conciencia del objeto, es decir, el cuadro de la realidad objetiva creado por nuestra conciencia, que encierra en sí nuestras percepciones, representaciones y pensamiento; 2) una conciencia emocional, en la cual se expresa nuestra relación con ese cuadro del mundo, nuestra valoración de esos fenómenos desde el punto de vista de su sentido para la vida humana; 3) por encima de la esfera emocional se eleva la "conciencia volitiva", en la cual nuestras valoraciones emocionales toman forma de impulsos de la voluntad, dirigidos a afirmar aquellos aspectos de la realidad que juzgamos positivos y a combatir aquellos que juzgamos perniciosos.

No es posible negar que la conciencia humana encierra en sí realmente los tres planos señalados. Pero, en primer término, hay que observar que el cuadro de la conciencia que presenta Dilthey no es social, sino biológico. El objeto de la filosofía es para él la conciencia individual, no la social.

En segundo término, en la estructura de la conciencia Dilthey pone en primer plano al aspecto emocional, como un derivado directo de la "vida". La "actividad" de la conciencia se reduce para él a un libre juego de las emociones humanas, no controladas por la razón y no vinculadas a circunstancias sociales. Por ello, esta "valoración" de los fenómenos vitales es irracional y no puede aspirar a una auténtica objetividad: el método básico de aprehensión de la conciencia se convierte en introspección, en autocontemplación que se esfuerza por captar no la lógica, sino "la vitalidad emocional" de los fenómenos anímicos. Es verdad que Dilthey compren-

día que ni siquiera la autoconciencia individual puede basarse en una simple introspección. Las vivencias son demasiado fugaces, y sólo pueden ser captadas en sus multiformes expresiones. Tanto más necesaria es la expresión para comprender la vida espiritual de otra persona.

Sin embargo, declara Dilthey, para entender las vivencias de otra persona no hacen falta en modo alguno los conceptos generales, los silogismos, etc., sin los cuales nada puede hacer la ciencia objetiva. Una simple contemplación, por ejemplo una expresión de pena en la cara de otra persona despierta en mí una respuesta inmediata, suscita un sentimiento análogo. Al observar la expresión en otro rostro yo vuelvo a experimentar sus sentimientos en mi propia conciencia y en esto, desde el punto de vista de Dilthey, consiste la principal característica del conocimiento de lo humano, en el cual "la reproducción es también una participación" (Nachbilden ist eben ein Nacherleben)" [8].

Esta "participación" en la experiencia de otro es parte de mi vida espiritual, puesto que pertenece a mi conciencia y no existe fuera de ella. Pero, por otro lado, esta participación (el dolor, por ejemplo) no es mi respuesta personal a unas circunstancias que me afectan personalmente, sino únicamente mi reflejo de las experiencias de otra persona, fundado en la ley de la simpatía. Al "entender" las vivencias ajenas, es como si yo estuviera en el lugar de otro, cuya vida interior es muy similar a mi vida propia.

El proceso de "comprensión" es muy complejo, y cuanto más significativo es el objeto, tanto más difícil es comprenderlo. La tristeza que veo en el rostro de mi amigo la puedo reproducir muy fácilmente en mi conciencia: la cosa ocurre de modo totalmente involuntario. Pero cuando se trata de acontecimientos importantes (por ejemplo, de historia) la simple reproducción no es posible. El hilo que corre a través de acontecimientos que toman meses o hasta años no puede seguirse con la mente si no es mediante generalizaciones que prescinden de todo lo que no sea esencial. De aquí surge la pregunta, ¿cómo orientarse en la selección?

Dilthey sostiene que la interpretación justa de una experiencia directa es aquella que toma en cuenta todos los testimonios a mano y los transforma en un relato dotado de unidad interna y concorde con la naturaleza humana. En el proceso de selección de testimonios,

8 W. Dilthey, "Über vergleichende Psychologie", *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Leipzig 1924, S. 277.

en el relleno de las inevitables lagunas de las fuentes y en la misma interpretación desempeñan un papel importante, como es natural, los principios del juicio, las leyes de la lógica, etc. Pero el pensamiento crítico y la explicación científica sólo tienen, según Dilthey, una importancia auxiliar de método. El papel principal en el proceso de la "comprensión" lo desempeña la imaginación creadora, pues sólo ella es capaz de reconstruir un edificio armónico con fragmentos de materiales.

Todo el tiempo subraya Dilthey el papel de la intuición en la intelección de los fenómenos sociales. "La comprensión nunca podrá ser traducida aquí en conceptos racionales. El deseo de entender al héroe o al genio a través de la descripción de las distintas circunstancias a nada lleva. El camino más adecuado para llegar hasta él es el más subjetivo." [9] Dilthey sitúa a la "comprensión" por encima del conocimiento, y al arte por encima de la ciencia.

Es cierto, el hombre no se contenta con este conocimiento espontáneo, se esfuerza por encontrar el sentido de su pasado y su futuro, por sistematizar su experiencia y sus vivencias. De aquí surgen las ciencias del hombre, en las cuales el hombre descubre el "sentido", es decir, la unidad y la dirección definida de sus experiencias.

La primera expresión del esfuerzo del hombre por encontrar sentido a su pasado y a su futuro es, para Dilthey, la autobiografía, en la cual el objeto observado es el mismo sujeto. Dilthey tiene gran estima por la autobiografía, como forma de autoconocimiento del sujeto. Pero la falla sustancial de ésta consiste en que el autor tiene sobre si mismo ideas que pueden ser profundas, pero totalmente unilaterales. Esta limitación sólo puede ser zanjada por personas con intereses excepcionalmente amplios, que pueden ahondar hasta tal punto en la vida de quienes los rodean que la historia de éstos se convierta en parte de la propia autobiografía. En la medida en que esto ocurre, la autobiografía se convierte en la historia de la época en que vive su autor.

La siguiente forma de la reflexión histórica es la biografía, cuyo tema es la vida de los grandes hombres. Aquí, a diferencia de la autobiografía, aparecen dos métodos diferentes. Por un lado, Dilthey piensa que el biógrafo debe describir a su héroe tan cerca como sea posible de la manera en que éste se veía a sí mismo. Por otro lado, el biógrafo no puede indentificarse totalmente con su

[9] W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, Bd. V, S. 278.

héroe y, contemplándolo desde una distancia dada, puede observarlo objetivamente, como uno de los elementos de un proceso histórico general, en relación con otras personas y factores de su época. La autoconciencia individual de la personalidad debe ser completada con la autoconciencia histórica: aquí se realiza el viraje hacia lo particular en la historia.

A diferencia de las dos primeras formas de conocimiento de la historia, la tarea de la *historiografía,* según Dilthey, consiste en la averiguación del "espíritu objetivo" o de los distintos "espíritus objetivos". Según Dilthey, el "espíritu objetivo" es el conjunto de las expresiones de la vida del espíritu que se distinguen por su persistencia, por su constancia y que, en su totalidad, constituyen lo que llamamos el medio social. Casas, caminos, sembrados, jardines, libros, cuadros, costumbres, sistemas de ideas, todas estas son distintas expresiones de la actividad humana, que crea el mundo en que vivimos. En ellas justamente se objetiviza el espíritu humano, y sólo a través de ellas puede ser históricamente conocido. Por lo tanto, la tarea del historiador no puede consistir en una descripción de tal conjunto de cosas materiales, sino en descubrir la interna actividad del espíritu humano que ellas contienen.

Dilthey está francamente en contra de los métodos objetivos en las ciencias del hombre y de las abstracciones sociológicas. A diferencia de las ciencias naturales, que tienen necesidad de apoyarse en conceptos abstractos, la historia se ocupa tan sólo de individualidades vivas y concretas, cuyas interacciones recíprocas no forman circunstancias materiales, sino nada más que un sistema general de finalidades y valores. "Cada unidad espiritual está concentrada en si misma. Cada individuo, como cada sistema de cultura y cada comunidad, tiene su centro en si mismo" [10], asegura Dilthey. Todas las ideas, las instituciones y las relaciones de una época dada están vinculadas íntimamente las unas a las otras y no pueden comprenderse si se hace abstracción del todo. Las tareas de la investigación histórica consisten precisamente en esto: en descubrir en los objetivos concretos, en los valores y en las formas de pensamiento las correspondencias generales que son peculiares a dicha época [11].

¿Cómo abrirse paso hasta este recóndito "espíritu de una época"? Reflejarlo en conceptos generales y en leyes causales es —para

[10] W. Dilthey: *Ob. cit.*, Bd. VII, S. 154.
[11] *Ibid.*, S. 155.

Dilthey— tarea imposible. Al no ver las leyes objetivas del desarrollo social, y al reducir la historia a la actividad de las conciencias individuales, Dilthey llega a la conclusión de que la historia es un campo del conocimiento empírico que, en su totalidad (tanto por su procedencia como por sus materiales) cae dentro de los límites de la "experiencia interior", separado por principio del "mundo exterior" de la naturaleza. "Y mientras alguien no demuestre que está en condiciones de explicar —a partir de las pasiones, las imágenes poéticas, los arrebatos intelectuales— eso que conocemos como la vida de Goethe basándose en la constitución de su cerebro y las peculiaridades de su cuerpo, no tendremos una posición independiente y probada de dicha ciencia" [12].

Dilthey tiene razón cuando dice que no es posible someter a la historia a las categorías abstractas de la ciencia de la naturaleza, que cuando se la estudia no es posible dejar de lado el significado de la actividad consciente de los hombres. Pero él absolutiza esta peculiaridad de la vida social, y la historia se convierte en sus escritos en un simple juego de la casualidad y de la arbitrariedad subjetiva. Su tesis es: "Explicamos la naturaleza, pero comprendemos la vida espiritual" [13]. De hecho, esto equivale a terminar con la historia como ciencia.

El historiador, según Dilthey, vive en su objeto o, mejor dicho, hace que el objeto viva en él. Sin embargo, no basta con que el historiador se sienta Julio César o Napoleón, ya que esto no implica conocimiento. El historiador que vuelve a vivir el pasado en su conciencia no debe limitarse a experimentar, sino que también debe entender este pasado. La "comprensión" es una penetración en las honduras de la vida psíquica. Dilthey dice que esto no se puede alcanzar directamente sino a través del estudio de las formas en que el espíritu objetivó su actividad en el mundo exterior.

Dilthey reconoce la enorme importancia de la crítica histórica, el trabajo de archivos, etc. Pero el conocimiento histórico en su totalidad siempre aparece en él como algo subjetivo, por cuanto la selección y la generalización del material dependen de la personalidad del historiador. El historiador considera los acontecimientos del pasado a la luz de su experiencia personal. Pero esta experiencia es distinta según las distintas personas. "El elemento primordial

[12] *Idem*, Bd. I, S. 9.
[13] W. Dilthey: Ibíd., Bd. V. S. 144.

del mundo histórico es la vivencia, en la cual el sujeto se encuentra en una acción vital recíproca con su medio. Este medio influye sobre el sujeto y es influido a su vez por él" [14]. La sentencia que pronuncia el historiador está condicionada por su peculiar individualidad y, en consecuencia, es subjetiva.

En la base de estos juicios de Dilthey se oculta una verdadera dificultad del pensamiento histórico. Es posible constatar, con la precisión de las ciencias naturales, los desplazamientos en la vida social, en las condiciones de la producción, en la técnica, en las costumbres, etc., es decir, en fenómenos de un orden material. El asunto es mucho más complejo cuando el historiador se pone a estudiar las corrientes ideológicas del pasado, los temas de incitación de los hombres públicos, etc. El historiador no puede ignorar este aspecto subjetivo del proceso histórico. Pero, por otro lado, no es posible aquí una precisión como la que se obtiene en el análisis de las relaciones materiales.

¿Qué quiso expresar Goya con sus "Caprichos"? ¿Qué contenido puso Aristóteles en su concepto de la "entelequia"? ¿Qué sentimientos experimentaban los antiguos griegos al asistir a una tragedia de Sófocles, de Esquilo? Para el pensamiento actual resulta extraño e incomprensible mucho de lo que era perfectamente natural en el pasado. Los fenómenos culturales exigen constantemente interpretaciones, reapreciaciones. Sin esto no puede haber ni historia de la literatura, ni historia del arte, ni historia de la filosofía. Pero a fin de apreciar, aunque sea con exactitud aproximada, el contenido de los valores culturales del pasado, y no examinarlos desde el punto de vista de un sociologismo vulgar, como simples reflejos de las relaciones materiales, el historiador debe —sobre la base del conjunto de datos por él conocidos— intentar "revivir" las ideas investigadas por él, penetrar en cierta medida en el estado de ánimo de la época y el autor estudiados, comprender su lógica interna (y no solamente sus condicionamientos sociales). Una "apreciación" semejante encierra inevitablemente mucho de subjetivo; no en balde las personas perciben de maneras tan distintas a las mismas obras de arte.

Dilthey se interesó mucho en la historia de la cultura, vio muy bien esta dificultad del conocimiento histórico. Su concepto de la "comprensión" debía explicar al historiador sus métodos prácticos particulares. Pero en razón de su idealismo Dilthey no vio el ca-

[14] W. Dilthey: Ibíd., Bd. VII, S. 161.

mino para ir de lo objetivo a lo subjetivo, y viceversa. De aquí la inconsistencia de su teoría.

Ante todo, es totalmente infundada la identificación de la historia de la humanidad con la historia del pensamiento. Las ciencias del hombre son para Dilthey "las ciencias del espíritu" y la "comprensión" es presentada como si fuera el único método de conocimiento. Pero esto es completamente falso.

Aunque la historia es hecha por los hombres, es decir, por seres conscientes, estos —por lo general— no se enteran de los resultados sociales de sus propios actos, los cuales componen un determinado sistema objetivo, cuya existencia y desarrollo no depende de la conciencia de ellos. Ninguna "comprensión" de la actividad intelectual de hombres notables del pasado nos podrá explicar cómo y porqué se produce un cambio en la estructura social, que ha condicionado a ciertas revoluciones sociales, etc. Lo que es más, la "comprensión" de Dilthey no llega a explicar porqué razón, en un período dado, predominan unos pensamientos, en tal otro, tales otros. Sólo cuando se considera a la historia de la sociedad como el material de un proceso-histórico natural puede el historiador (y el sociólogo) representarse el desarrollo histórico como algo entero y dotado de unidad. Si se pasan por alto las leyes objetivas de la historia, entonces la "historia del espíritu" no será una historia, sino una simple serie de "complejos individuales" o inclusive una serie de biografías de pensadores aislados. Digamos de pasada que en esto se expresa la relación íntima entre el subjetivismo y el idiografismo.

Asimismo, también aparece sin fundamento la contraposición que hace Dilthey de la "comprensión" y la "explicación". Cualquier "reapreciación" que haga el historiador del pasado se basa, como reconoce el mismo Dilthey, en determinados objetos materiales, que son las fuentes históricas. En el estudio de estas fuentes obra el principio de causalidad. Pero este principio conserva su fuerza en la siguiente etapa del proceso: en la interpretación de los datos recibidos. "Comprender" el pasado no significa limitarse a constatar qué objetivos había puesto ante sí tal político o tal pensador. Las intenciones subjetivas y las finalidades deben ser reducidas a las leyes objetivas que han determinado dichas intenciones y finalidades. ¿Acaso el análisis científico de las contradicciones, conservando su carácter de "cálculo" rigurosamente objetivo, no proporciona precisamente una base firme para comprender los

"sentimientos, las necesidades y las pasiones", no las pasiones de "los hombres" en general [...] sino de *hombres de clases determinadas?* [15], se pregunta Lenin. Al quedarse dentro de los límites de la "subjetividad pura" no es posible entender siquiera la conexión lógica entre las ideas, ya que no se explica la relación de causa a efecto entre ellas. De este modo, la complejidad del conocimiento histórico no nos da motivo para que lo contrapongamos al conocimiento de las ciencias naturales.

Por supuesto, si la conciencia humana es tenida por irracional en principio, dado que el pensamiento, el concepto no son más que envolturas de sentimientos y emociones, las conclusiones a la manera de Dilthey son inevitables. Pero estas conclusiones no son más que el resultado de un postulado falso y arbitrario. Son conclusiones que llevan al irracionalismo y al escepticismo en relación al conocimiento histórico. Dilthey dice: "En toda intelección hay algo de irracional, pues la misma vida lo es, ya que no puede de ningún modo ser expresada en fórmulas elaboradas por la lógica. Y la autenticidad de tipo completamente subjetivo —es cierto— que encierra esta última vivencia no puede ser traducida por ningunas conclusiones de valor verificado y reconocido por medio de las cuales pueda expresarse el proceso de la comprensión" [16].

Dilthey niega categóricamente la posibilidad de una sociología objetiva o una filosofía de la historia [17]. Por eso mismo, las construcciones históricas escapan, en general, al control de la razón: esta no puede ni confirmar ni rechazar la "comprensión" subjetiva del historiador, pues "la vida no puede ser sometida al juicio de la razón" [18].

La concepción de Dilthey, pese a todas sus reservas, inevitablemente engendra escepticismo, dudas sobre la posibilidad de conocer el pasado histórico. Es verdad que el mismo Dilthey hizo esfuerzos por evitar "el escepticismo, el subjetivismo lánguido". Pero el "espíritu escéptico" no se puede conjurar con ningún exorcismo. Después de rechazar la teoría materialista del reflejo, Dilthey no está en condiciones de poder contestar a la pregunta: ¿en dónde están los criterios de la verdad histórica?

15 V. I. Lenin, *Obras Completas*, t. II, ed. Cartago, Bs. Aires, 1958, pág. 196 (*Ed.*).
16 W. Dilthey: Ibíd., Bd. VII, S. 218.
17 Ibíd., Bd. I, S. 97, 112.
18 W. Dilthey: Ibíd., Bd. VII, S. 261.

Dilthey escribe: "Qué cosa sea la vida... es la historia que deberá decírnoslo. Pero esta última depende de la vida" [19]. Así se forma un círculo vicioso. Dilthey procura evitar el subjetivismo mediante una referencia a la categoría del "espíritu objetivo". Pero esta transacción entre el idealismo subjetivo y el objetivo no salva la situación. Al considerar al "espíritu objetivo" desde las posiciones de un antropologismo abstracto, Dilthey tiende a pensar que la naturaleza humana es inmutable [20]. Pero esta actitud anula la posición histórica ante los fenómenos. Por otra parte, en su polémica contra la filosofía de la historia del iluminismo, Dilthey afirma que el mismo tipo de hombre cambia en el proceso de la historia. Pero en ese caso el relativismo absoluto es inevitable, pues cada historiador habrá de "experimentar" a su manera el proceso histórico.

Dilthey no puede resolver este dilema. Busca una solución de transacción mediante una tipificación formal de las "concepciones del mundo". Evitando los problemas concretos planteados por la estructura de la vida social, las clases, etc., Dilthey establece arbitrariamente que existen tres tipos de concepciones del mundo (el naturalismo, el idealismo de la libertad y el idealismo objetivo). Cada una de estas concepciones del mundo es relativa, por cuanto sólo abarcan un aspecto de la realidad, pero todas ellas son necesarias y en la suma de ellas se expresa la eterna fuerza viviente del espíritu.

No obstante, esta solución tampoco logra eludir al relativismo. Las diferencias entre los distintos sistemas filosóficos se reducen aquí a la diferencia de estructura psicológica o de inclinaciones entre los individuos. Pero esta manera de examinar el problema, como demuestra Collingwood, lleva al absurdo, ya que la misma cuestión tratada se desvanece: ¿cuál es la filosofía verdadera, después de todo? [21]

Las contradicciones de los puntos de vista de Dilthey son señaladas por otros escritores burgueses, entre ellos, F. Wagner [22]. De todos modos, la influencia de Dilthey fue la más grande sobre el pensamiento histórico-filosófico en la época del imperialismo. Como dice Aron, Dilthey está en los orígenes de la filosofía alemana

[19] Id., ibíd., Bd. I, S. 262.
[20] Id., ibíd., Bd. V, S. 425.
[21] Ver R. G. Collingwood: *The Idea of History*, Oxford 1946, pág. 173.
[22] Ver F. Wagner: *Geschichtswissenschaft*, München 1951, S. 316.

actual y sus obras contienen todas las ideas fundamentales que fueron ampliamente difundidas por la filosofía burguesa de la historia en el período de la crisis general del capitalismo.

También ha de subrayarse que, a pesar del "radicalismo" de las conclusiones de Dilthey, enderezadas contra el materialismo en general y contra el materialismo histórico en particular, sus ideas no son en lo más mínimo nuevas dentro de la historiografía y la filosofía de la historia burguesas. Del mismo modo que Rickert se limitó a fundar teóricamente y absolutizar uno solo de los rasgos negativos de la historiografía burguesa (su descriptismo, su estrecha atención a los hechos solos), Dilthey no hizo más que sistematizar y elevar hasta el absoluto al subjetivismo reinante en esta historiografía. Una característica de toda la historiografía burguesa del siglo XIX fue que, en general, no se elevaba por encima de la investigación de los motivos, las finalidades y las incitaciones que movían a las personalidades históricas. Pero en la interpretación de tales motivos, etc., siempre había mucho de subjetivo. Los historiadores burgueses, mucho tiempo antes de Dilthey, habían hablado de la "comprensión" subjetiva como del principal instrumento del conocimiento histórico. Esto es especialmente cierto en lo que se refiere a la historiografía romántica alemana y la escuela de Ranke [23].

Así, por ejemplo, ya Humboldt escribía que el historiador no puede arreglárselas únicamente con el intelecto, por cuanto toda comprensión histórica descansa en la indentificación del investigador con el objeto de investigación, y esto presupone que el historiador, previamente, antes de la investigación, debe entender el objeto que le interesa [24]. Estas ideas fueron difundidas a mediados del siglo XIX por J. G. Droysen [25]. Este punto de vista, como se demostró antes, fue compartido en parte por historiadores de la escuela positivista (por ejemplo, Taine) [26].

De este modo, la concepción de Dilthey no es en modo alguno

23 Dilthey trabajó en los seminarios de Ranke y tenía gran estima por él (ver *Der junge Dilthey: ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern, 1852-1870,* Leipzig und Berlin 1933, S. 30).

24 W. von Humboldt: "Uber die Aufgabe des Geschichtschreibers". (*Abhandlungen der historisch-philologischen Klasse der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften aus den Jahren 1820-21,* Berlín 1822, S. 314-315).

25 J. G. Droysen: *Grundriss der Historik,* Leipzig 1875, § 7, 8, 9, 11, 18.

26 Esto también alcanza a Cassirer. (Ver E. Cassirer: *An Essay on Man,* p. 194-195.)

nueva, sino que se presenta como un desarrollo y absolutización del subjetivismo inmanente e inherente a la historiografía y a la filosofía burguesas de la historia. El "antinaturalismo" de esta concepción, como en el caso de los neokantianos, está enfilado no tanto contra el positivismo, como contra el materialismo histórico.

Spengler y Lessing La "morfología de la cultura". La "historia como atribución de sentido a lo que carece de él".

Dilthey elaboró los conceptos fundamentales de la posición idealista subjetiva ante la historia. Sin embargo, limitándose al terreno de la metodología abstracta, Dilthey no desarrolló hasta sus últimas consecuencias su propio relativismo histórico. Esta tarea correspondió a sus seguidores, de los cuales los más importantes fueron Osvaldo Spengler (1880-1936) y Teodor Lessing (1872-1933).

Spengler, autor del espectacular libro *La decadencia de Occidente,* fue en la década del 20 el filósofo más popular e influyente en el mundo burgués. En este libro supo Spengler, como ningún otro expresar ese estado de ánimo descreído, depresivo y melancólico que se había apoderado de las clases dirigentes en ese entonces.

Spengler mismo no se consideraba un discípulo de Dilthey. Al referirse a sus predecesores nombraba a Nietzche, al paneslavista ruso Danilevski y, en especial, a Goethe, a quien él interpretaba en el espíritu de un extremado irracionalismo. Sin embargo, el anti-intelectualismo de Spengler, su insistencia en el carácter intuitivo del conocimiento histórico, se vincula a la "filosofía de la vida" de Dilthey. Spengler intensifica de manera desmedida el irracionalismo de Dilthey. Si Dilthey intentaba fundamentar el carácter intuitivo del conocimiento histórico, Spengler, en cambio, deshechó la categoría —tan importante para Dilthey— del "espíritu objetivo" y llegó a la absoluta negación de la unidad de la historia mundial, disolviendo a todo el mundo real en la conciencia individual.

Prometiendo a todos los vientos efectuar un cambio radical en la ciencia y en la concepción del mundo, Spengler sostenía que su filosofía de la historia era la única en el mundo que investigaba objetivamente el proceso histórico. Severamente criticó la general "limitación" del pensamiento histórico, confundido por in-

tereses de partido, limitaciones nacionales, etc. A fin de entender la gran crisis contemporánea, aseguraba Spengler, es menester contemplar los fenómenos históricos "no con los ojos del hombre de partido, del ideólogo, del moralista contemporáneo, no desde el rincón de cualquier «punto de vista», sino desde una altura intemporal, extendiendo la mirada sobre los mundos milenarios de las formas históricas" [27]. Spengler consideraba que su misión era la de "librar a la historia de los prejuicios personales del espectador", "abarcar todo el fenómeno de la humanidad histórica con la mirada de un dios, como si se tratara de la línea que trazan los picos de la montaña sobre el horizonte, como si nosotros mismos no tomáramos parte en ella" [28].

A fin de lograr este objetivo —un conocimiento objetivo, imparcial y absoluto del pasado— el historiador debe librarse ante todo de la influencia del conocimiento mecanicista de las ciencias de la naturaleza, basado en la ley de causalidad. Siguiendo a Dilthey, Spengler niega decididamente la aplicación de la categoría de la causalidad a la vida social. La causalidad y la ley son conceptos antihistóricos, desprovistos de base en la realidad. El principio racional de causalidad, al desmembrar la realidad, la mata. "El raciocinio, el concepto, «a medida que conocen» matan. Transforman lo conocido en un objeto reseco, al cual es posible medir y dividir" [29]. Por eso, cuando tenemos que vérnoslas con cambios en el tiempo, la causalidad no es aplicable.

Spengler opone enérgicamente el mundo de la naturaleza al mundo de la historia, pero no en el sentido de que la naturaleza es objetiva y la historia es subjetiva. Desde el punto de vista de Spengler, todo el mundo existe nada más que en mi conciencia, en relación al sujeto. La contraposición de la naturaleza y de la historia aparece aquí como la contraposición de distintos cuadros del mundo: los que se basan en la ley (los primeros) y los basados en una forma de intuición (los segundos).

La naturaleza debe ser tratada científicamente, pero de la historia sólo debe hablar el poeta. —"Se puede aprender a conocer la naturaleza, pero sólo se es conocedor de la historia *de nacimiento*" [30]. La historia es un proceso ininterrumpido que no puede ser

27 O. Spengler, *La decadencia de Occidente*, t. I, Moscú-Petr. 1923, p. 31
28 Id., pág. 104.
29 Id., t. I, pág. 113.
30 O. Spengler: *La decadencia de Occidente*, t. I, pág. 113.

captado con fórmulas generales: se lo conoce exclusivamente con la ayuda de la intuición. Por lo tanto, "un historiador tiene tanto más valor cuanto menos adscrito está a la ciencia propiamente dicha" [31].

Interpretando a su manera la "comprensión" diltheyana de la historia, Spengler considera a la historiografía como una forma de pensamiento figurativo, que nada tiene en común con la causalidad y las leyes objetivas. A la morfología de la naturaleza, que descubre las leyes sistemáticas de la naturaleza y las relaciones causales, Spengler opone la morfología de la historia, a la cual llama fisiognómica, es decir, la lleva al mundo interior en condición de arte del retrato. "La habituación , la contemplación, la comparación, la certeza interior inmediata, la justa imaginación de los sentidos... *estos son los instrumentos de investigación histórica en líneas generales.* No existen otros" [32]. Spengler consideraba como el más grande de sus méritos propios el haber descubierto este método fisiognómico, al que calificó de "revolución copernicana" en la historia del pensamiento, que no sólo amplía gigantescamente nuestro panorama vital, sino que eleva el conocimiento histórico a un grado de exactitud y definición como sólo podía "soñar antes el físico con sus cálculos" [33].

En realidad la teoría de Spengler, como la teoría de Dilthey, está dirigida no tanto contra el naturalismo en historia, cuanto contra el tratamiento científico de la misma, y está saturada de hostilidad contra la concepción materialista de la historia.

La filosofía de la historia de Spengler es teleológica; los hombres actúan en la historia como peones, subordinados a fines misteriosos, desconocidos de ellos: es el protofenómeno. "Goethe pudo haber muerto, por ejemplo, en sus años juveniles —escribe— pero no sus ideas. "Fausto" y "Tasso" no habrían sido escritos, pero, privados de tangibilidad poética, de algún modo y en un cierto sentido profundo y secreto "existirían" [34].

A pesar de pronunciarse en contra del naturalismo, Spengler sufre el poderoso influjo de conceptos y analogías de tipo biológico. Esto va dicho ante todo de la idea central de Spengler: la "morfología de la cultura". La historia, según Spengler, es la coexistencia

[31] Id., ibid., pág. 163.
[32] Id., ibid., pág. 25.
[33] Id., ibid., pág. 40.
[34] Id., ibid., pág. 153.

y la continuidad de las culturas, cada una de las cuales constituye un fenómeno peculiar, irrepetible, cerrado en sí mismo, que no tiene nada en común con los otros mundos culturales. Pero, ¿qué es la cultura? *"Las culturas son organismos* —escribe Spengler—. La historia de la cultura es la biografía de éstas. Ofrecida a nosotros como cualquier fenómeno histórico en una imagen de la memoria, la historia de la cultura china o de la cultura de la Antigüedad constituyen morfológicamente una analogía perfecta con la historia de un individuo aislado, un animal, un árbol o una flor. Si queremos descubrir su estructura, entonces acudimos a la morfología comparativa de las plantas y los animales, que hace mucho tiempo ya que ha ideado los métodos correspondientes" [35]. De este modo, Spengler observa a la historia por analogía con los fenómenos de la naturaleza orgánica.

En Spengler tienen gran importancia los conceptos, tomados de la biología, de la homología y la analogía. Homología de los órganos se llama en biología a la equivalencia morfológica de los mismos, en correspondencia a su construcción morfológica, a diferencia de la analogía de los órganos, que designa la correspondencia y equivalencia de sus funciones. Así, los pulmones de los vertebrados terrestres son homólogos de la vejiga natatoria de los peces y análogos (por la función) a las branquias. Partiendo de estas definiciones, Spengler considera homológicas a la plástica griega y a la música instrumental nórdica, a las pirámides de la IV Dinastía y las catedrales góticas, al budismo indostánico y al estoicismo romano, a las campañas de Alejandro y de Napoleón, etc. En cambio, analógicos serían, por ejemplo, la religión dionisíaca y la Reforma [36].

Spengler habla de la posibilidad de una previsión exacta del futuro. Pero esta previsión él la fundamenta no en el estudio de las peculiaridades específicas de un todo histórico dado, sino en un traslado mecánico de la continuidad de las fases observadas en el interior de una cultura ya finiquitada a la esfera de la cultura contemporánea. En contradicción con su propia tesis sobre el carácter irrepetible de las individualidades históricas, Spengler pretende deducir, de la historia del Mundo Antiguo, el futuro de la civilización capitalista contemporánea. Spengler escribe: "Hace ya mucho tiempo que se podía y se debía haber seguido este

[35] Id., ibid., pág. 116.
[36] Ver O. Spengler, *La decadencia de Occidente*, t. I, pág. 123.

desarrollo en el Mundo de la Antigüedad que constituye un perfecto paralelo con nuestro mundo europeo occidental, paralelo que varía en los detalles de los fenómenos exteriores, pero que coincide plenamente con la línea general que sigue un gran organismo hasta su consumación. Rasgo tras rasgo, empezando con la «Guerra de Troya» y las Cruzadas, con Homero y la Canción de los Nibelungos, a través de los estilos dórico y gótico, la religión dionisíaca y el Renacimiento, a través de Polícleto y Juan Sebastián Bach, Atenas y París, Aristóteles y Kant, Alejandro y Napoleón, terminando con la época de la metrópolis universal y el imperialismo de las dos culturas descubriríamos un «alter ego» incanjeable de nuestra circunstancia" [37].

Pero ¿qué proporcionan a la ciencia histórica estas analogías arbitrarias? ¿Como es posible comparar, por ejemplo, Napoleón con Alejandro de Macedonia? La época de Napoleón es la época de la revolución burguesa, mientras que la época de Alejandro representa la crisis de la antigua polis. No sólo es distinto básicamente el contenido de la actividad de los dos hombres, sino también su locación "morfológica". Y ¿qué valor puede tener la equipación de Pitágoras, Mahoma y Cromwell sobre la única base de que cada uno de ellos está alejado en el tiempo del momento de surgimiento de sus respectivas culturas (según la cronología de Spengler) por un período de unos 600 a 700 años?

Dejando librada la historia al poder del arbitrio subjetivo, Spengler intenta quebrar los marcos del tiempo objetivo. Spengler niega la existencia de una única cronología histórica universal y propone en cambio su periodicidad "morfológica", plenamente basada en analogías. "Llamo *contemporáneos* dos hechos históricos que se producen cada uno dentro de su cultura respectiva en una circunstancia plenamente única —relativamente— y que, en consecuencia, tienen un sentido totalmente concomitante" [38].

Según este punto de vista, los "contemporáneos" de Spengler serían Pitágoras y Descartes, Platón y Laplace, el estilo jónico y el barroco, Polignoto y Rembrandt, Policleto y Bach.

Por supuesto, no es difícil establecer que, en el desenvolvimiento de cualesquiera sociedades humanas hay ciertas coincidencias, rasgos que se repiten. Por ejemplo, una sociedad que se encuentra en el estadio de la desagregación, con una característica

[37] Id., ibíd., pág. 26.
[38] Id., ibíd., pág. 124.

agudización de todas las contradicciones sociales y de la guerra de clases, tienen una ideología en la cual predomina el humor subjetivista, pesimista, etc. En este sentido es posible, por ejemplo, mostrar ciertos paralelos entre el Imperio Romano tardío y el capitalismo actual. Pero tales analogías sólo son fructíferas cuando se tiene en cuenta el carácter específico de las condiciones históricas correlativas, si detrás de la coincidencia de las formas el investigador no pierde de vista en ningún momento la radical diferencia de contenido. Esto es justamente lo que no hace Spengler, en quien la analogía sirve de instrumento único para "entender las formas vivientes".

La "morfología de la historia" de Spengler está basada totalmente en una absolutización metafísica de la interrupción del proceso histórico, y un pasar por alto el carácter ininterrumpido y continuado de éste.

Spengler ha criticado agudamente (y frecuentemente con acierto) a la cronología histórica que existe en la historiografía burguesa, reprochándole la limitación de su centrismo europeo [39]. A este "sistema ptolemaico de la historia" Spengler contrapone una especie de "apertura copernicana", "un nuevo sistema, por el cual no sólo la Antigüedad y Europa Occidental, sino también la India, Babilonia, China, Egipto, la cultura árabe y la cultura maya fueran vistas como apariciones y expresiones cambiantes de una unidad que se encuentra en el centro de todo, la vida, y que ni una sola de ellas asuma una situación privilegiada: todas ellas son formaciones distintas, todas tienen un sentido único dentro del cuadro general de la historia y no pocas veces han sobrepasado a la Hélade en la grandeza de la concepción espiritual y en la fuerza de su ímpetu".[40]

[39] Spengler revela "el enorme error óptico, ya convertido en hábito, por el cual un material histórico que se extiende por milenios enteros, y alejado de nosotros a una distancia de tiempo conocida, por ejemplo el Egipto y la China, adquiere dimensiones miniaturescas, mientras que las décadas más próximas al espectador que empiezan con Lutero —y especialmente con Napoleón— adquieren dimensiones fantásticamente grandes... Nunca tan flagrantemente como aquí aparecen las insuficiencias de la libertad intelectual y la autocrítica, que diferencia tan desfavorablemente al método histórico de cualquier otro... No piensa de otro modo el negro que divide al mundo entre su aldea, su tribu y "todo lo demás", y que considera que la luna es mucho más chica que las nubes, y que éstas se la tragan". (O. Spengler: *La decadencia de Occidente*, t. I, pág. 15, 16.)

[40] O. Spengler, op. cit., pág. 15.

Pero esto no es más que una declaración verbal, pues Spengler no ve la auténtica unidad de la historia humana.

Las peculiaridades de las culturas humanas le ocultan a Spengler sus rasgos comunes inherentes y la preeminencia histórica de estos. Cada cultura es descrita como si estuviera encerrada en sí misma, como algo querido por sí y espontáneamente, que ocupa un lugar vacío y no deja después de su muerte ninguna huella. La unidad de las multiformes manifestaciones de cada cultura es interpretada por Spengler de un modo idealista, como la unidad de un símbolo inherente a dicha cultura. [41]

En una concepción semejante de la historia no puede haber lugar para la idea del progreso. Al contrario, la historia es vista como un movimiento circular incesante, pues lo único que emparenta entre ellas a las distintas culturas es el hecho de pasar por el mismo desenvolvimiento y las mismas fases: infancia, juventud, edad madura y vejez. La duración de la vida de una cultura es de unos mil años: después se "congela" como civilización, pierde sus posibilidades creadoras y sucumbe. Así se extinguió la cultura "apolínea" de la antigüedad. Así será el destino de la cultura occidental "faústica". El pasado de esta cultura es Grecia, su presente es la edad helenística, su futuro es Roma.

Spengler rechaza la idea del progreso histórico, y según su costumbre trae a colación analogías biológicas. "Nadie puede esperar que un roble de mil años empiece a tener justamente en este momento su desarrollo verdadero. Nadie espera que el gusano de seda, que crece todos los días bajo su mirada, siga creciendo así durante años. En un caso así todo el mundo percibe justamente un *límite* definido, y este sentimiento no es otra cosa que el sentido de la forma orgánica" [42].

Sin embargo, estas mismas analogías se vuelven en contra de Spengler. Por supuesto, un roble milenario no sigue creciendo eternamente: en algún momento tendrá que secarse. Pero de sus bellotas nacerán nuevos robles y, aunque cada uno de ellos será peculiar e irrepetible, cada uno de ellos tendrá algo en común con el viejo roble que le dio nacimiento. El gordo gusano de seda no seguirá creciendo eternamente, pero de él surgirá una mariposa. Lo mismo ocurre en la historia del hombre. Vemos en ella un cambio incesante, una incesante desaparición de formas viejas y

[41] Ibíd., pág. 5.
[42] Ibíd., pág. 19.

un surgimiento de nuevas formas. Pero justamente este cambio de las formas históricas garantiza la conservación y el desenvolvimiento de su contenido social, por lo cual todo proceso histórico puede ser representado no como un simple movimiento circular, sino como un movimiento en espiral, en el cual cada nuevo "círculo" está situado en un nivel más alto.

¿Por qué no ve esto Spengler? Por el hecho de que su pensamiento gira exclusivamente en el mundo de los "símbolos" formales, desprovistos de contenido objetivo.

Spengler niega en principio el planteo mismo del problema de la objetividad del mundo y del conocimiento objetivo.[43] Cada cultura, piensa él, tiene su propia representación del mundo, y esta representación es idéntica al mundo mismo. Spengler pone el acento sobre la peculiaridad y especificidad de las culturas, y niega la posibilidad de comprender la cultura del pasado y la utilización de ésta. En este sentido va mucho más lejos que Dilthey, llega al escepticismo absoluto, ya que, a su modo de ver, no es posible penetrar en el mundo de las formas creadas por otros hombres[44].

Como es natural, no es posible considerar a la filosofía de Spengler como una generalización de una experiencia histórica real. Las fuentes de las cuales extrajo Spengler su material de datos eran extraordinariamente pobres e inseguras. Las ideas de Spengler son, ante todo, un reflejo filosófico de la crisis general del capitalismo, interpretada por él como "crisis de Occidente", y las conclusiones de su "morfología de la cultura" están basadas, exclusivamente, en la experiencia de la burguesía europea. Al contraponer el concepto de "cultura" —como período de actividad creadora de la sociedad— al concepto de "civilización" —como era del desarrollo del pensamiento teórico y las comodidades materiales— Spengler procuraba explicar el contraste real que existe entre los gigantescos logros técnicos de la sociedad capitalista y su vaciedad espiritual.

La crisis y la disgregación de la forma capitalista son puestas por Spengler en el orden de una ley histórica general, que se cumple para todas las "culturas" del pasado y del futuro. Esta "crisis actual" es elucidada por Spengler desde una posición reaccionaria

43 Ibíd., pág. 173.

44 O. Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*, Bd. II, München 1927, S. 63-65.

e imperialista. "Por mucho que lloriqueen al respecto los Spengler y todos los pequeños burgueses cultos que son capaces de extasiarse ante ellos (o, por lo menos, de prestarles atención) —escribía Lenin— esta declinación de la vieja Europa no es más que uno de los episodios en la historia de la decadencia de la burguesía mundial, atosigada por el botín imperialista y el sojuzgamiento de la mayoría de la población del planeta" [45].

Para Spengler la crisis general del capitalismo es una crisis general de la humanidad y por esto el imperialismo no puede ser vencido. No se puede pensar siquiera en un renacimiento del viejo humanismo o en un nuevo florecimiento de la cultura. "Si por influencia de este libro los jóvenes de la nueva generación se dedican a la técnica en vez de la poesía lírica, a la navegación en vez de las artes plásticas, a la política en vez de la teoría del conocimiento, harán lo que yo deseo, y nada mejor puedo desearles" [46].

Spengler fue un defensor franco de la expansión imperialista, en especial del imperialismo junker-burgués. Defensor de la violencia, enconado enemigo del marxismo y del movimiento obrero, Spengler hizo un intento de aunar todas las fuerzas reaccionarias para la lucha contra las instituciones democráticas, propugnando con este fin la idea de la "unión" del socialismo con el prusianismo. En esta interpretación imperialista del "socialismo", así como en su apología de la fuerza y la guerra, Spengler fue un precursor directo del nazismo.

Cierto es que, más adelante, cuando los hitleristas tomaron el poder, Spengler tuvo divergencias con la doctrina oficial del "nacional-socialismo" [47]. Así, por ejemplo, se manifestó en contra de la divinización de la raza aria por los nazis. Aunque en principio no se oponía al culto del "Fuehrer", Spengler no veía en Adolf Hitler al "hombre del destino". Pero estas disidencias parciales no cambian el carácter reaccionario en general de las ideas políticas de Spengler y de su teoría histórico-filosófica.

La filosofía irracionalista de Spengler quita todo valor al conocimiento histórico, todo sentido, y convierte a la historia en un simple "mito dinámico" al servicio de las fuerzas reaccionarias del momento actual. En este sentido, las ideas de Spengler se confun-

[45] V. I. Lenin: *Obras Completas*, t. XXXIII, pág. 313 (ed. rusa).
[46] O. Spengler: *La decadencia de Occidente*, t. I, pág. 42.
[47] Ver H. S. Hughes: *Oswald Spengler. A. Critical Estimate*, New York, 1952, pág. 123-124.

den con los puntos de vista de otro filósofo alemán, Teodoro Lessing, cuyo libro "La historia como atribución de sentido a lo sin sentido" completa la concepción de Spengler.

Lessing, que parte de la "filosofía de la vida", niega la existencia de una historia objetiva. Para Lessing la "realidad" consiste únicamente en las experiencias subjetivas: son ellas que crean la historia. "En la historia no hay modo de descubrir ningún sentido oculto, ninguna interacción causal, ningún desenvolvimiento en el tiempo *per se*; pero la historia es asimismo historiografía, es decir, fijación de esta interacción recíproca, invención de este desenvolvimiento" [48]. La historia, de este modo, se subjetiviza en forma restringida, se disuelve en la conciencia individual del historiador.

Lessing está de acuerdo en que, antes de escribir la historia de Europa, es menester dar por supuesta la existencia de Europa. Pero esto carece de base, pues todo lo que está más allá de los límites de la realidad singular creíble, de mis vivencias, es trascendente y ficticio. "¿Existe el Estado, el pueblo, el progreso, el desarrollo de las realidades de la naturaleza? ¡No! Estos son puntos de vista, que nosotros mismos introducimos en nuestras vivencias, que aplicamos a ellas" [49].

¿En qué se fundamenta un punto de vista tan paradójico? Ante todo en el hecho de que Lessing no ve leyes objetivas en la base de la actividad diaria de los hombres. ¿Qué es la historia sin el sentido que le atribuimos?, se pregunta. Y contesta: "La tragedia vital, desprovista de sentido, del hormiguero, que vive aguijoneado por el hambre, la pasión, el vano afán, hasta el momento en que algún enfriamiento de la Tierra, o alguna otra catástrofe cósmica, no lo aniquila sin dejar rastros, como ha ocurrido a todo lo existente" [50]. La incomprensión de las leyes objetivas de la historia y del carácter gradual de su desarrollo engendra en Lessing un pesimismo profundo, lo lleva a imaginarse la historia universal como una "tragedia estúpida" y a la ciencia histórica como una "atribución de sentido" *a posteriori* a aquello que no lo tiene.

Al identificar a la historia con la historiografía, del mismo modo que la mayoría de los idealistas subjetivos identifican al objeto del conocimiento con el conocimiento del objeto, Lessing

[48] Th. Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, 3 Auflage, München, 1921, S. 6.
[49] Ibíd., S. 17.
[50] Ibíd., S. 17-18.

"aniquila" también la posibilidad de una ciencia histórica. Refiriéndose al carácter incompleto de las fuentes históricas, a la profusión de falsificaciones, etc., Lessing "demuestra" la imposibilidad de una ciencia histórica fiel y objetiva, y proclama el "derecho" de todo hombre a crear su propia historia. En sus palabras, no existe nada más que un presente eterno, que crea el pasado y el futuro en correspondencia con sus exigencias momentáneas. Por ese motivo la historiografía para él no es más que "una ilusión necesaria". Lessing está perfectamente enterado de que, de este modo, deja la historia librada a la arbitrariedad. "¿Me decís que es un engaño, un fraude, una operación mágica? ¡Así sea!" [51] ¡Abajo la realidad! El conocimiento es peligroso: lleva a creer en la falta de sentido de la vida, despierta desesperación y terror. Mejor es la ilusión, aunque sea fantasmal: esta es la solución a la que llega, al fin de cuentas, la "filosofía de la vida". La vaciedad espiritual de la clase dirigente se extiende a toda la historia de la humanidad, el mundo real se convierte en las vivencias subjetivas de mi propio yo y la historiografía no es más que una interpretación, *a posteriori*, de lo que no tiene sentido, una ilusión vacía, con ayuda de la cual el hombre débil e indefenso se resigna a la aterradora vaciedad y falta de sentido de la vida. En esta "concepción" ya suenan claramente los motivos del existencialismo contemporáneo.

"¿Sentido histórico" o antihistoricismo militante?

En sus relaciones con la historia el irracionalismo filosófico experimentó una notable evolución. Se inició con una negación total de la historia (Schopenhauer). Nietzsche no está ya conforme con semejante negación y prefiere referirse a la función ambigua de la historia, a la función "útil y perjudicial de la historia para la vida". Finalmente, el último historicismo (empezando con Dilthey) no sólo no niega la necesidad del conocimiento histórico, sino que intenta ponerse bajo la insignia del historicismo. Esto es característico de la mayoría de los filósofos irracionalistas contemporáneos, pertenezcan a la escuela existencialista (Heidegger, Jaspers) o a cualquier otra tendencia (Rothacker, Litt, Ricoeur, Aron).

De todos modos, como ya se demostró en el caso de Spengler

[51] Th. Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*. S. 206.

y de Lessing, el "historicismo" irracionalista es falaz en su misma raíz, puesto que confunde y desfigura el problema central del pensamiento histórico: el problema de las relaciones recíprocas de lo objetivo con lo subjetivo. Esto se pone aún más en claro en el caso de los existencialistas actuales.

Los existencialistas y los autores próximos a ellos hablan mucho del problema de la "historicidad". Pero, ¿qué quiere decir este término para ellos, exactamente? La realidad única y absoluta es para ellos la existencia humana individual. Esta existencia siempre transcurre en una situación determinada, es una formación ininterrumpida, un proceso. En consecuencia, sólo lo presente es real, y en el presente está contenido el pasado y el futuro. El hombre calcula, espera, prevé, y por esto su presente contiene un elemento de futuro. Por otra parte, el hombre es dueño de una memoria y a cada paso tropieza con circunstancias y situaciones históricamente condicionadas, por eso es que su presente contiene un elemento del pasado. El futuro vive en las esperanzas y las inquietudes en los planes y los programas humanos. Es así que el pasado no es simplemente algo que "pasó" en algún momento y que ahora, en el momento actual, ya no interesa al hombre. Tanto en sus aspectos buenos como en sus aspectos malos se mete en el presente y, en grado considerable, lo determina. Por último, el presente no es un punto desprovisto de extensión, el punto de transición del pasado al futuro, sino un foco intenso, que enlaza en una unidad las medidas del tiempo [52].

En sí mismo, el planteo del problema de las relaciones interiores entre las tres dimensiones del tiempo es totalmente lícito. El intento de estudiar el pasado haciendo completa abstracción de la actualidad no puede dar ningún buen resultado. Por otro lado, es imposible comprender el presente dejando de lado las circunstancias generadas por el pasado. Los juicios sobre el futuro que no están basados en el estudio del presente son ensoñaciones sin fundamento. Por el contrario, el examen del futuro y de las potencialidades del presente está en la base de la previsión científica.

Pero el supuesto necesario del análisis científico de la historia es el reconocimiento de la objetividad del pasado histórico. Mientras que para el subjetivismo irracionalista todo está concentrado

[52] Ver K. F. Reinhardt: *The Existentialist Revolt. The Main Themes and Phases of Existentialism*, Milwaukee 1952, p. 237-238. Ver E. O'Gorman: *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México 1947, p. 176-178.

en el sujeto mismo, la historia como proceso es inseparable de la conciencia histórica y no existe fuera de esta última [53]. Pero como el problema de la historia sólo puede ser analizado en relación a una existencia individual, el "sentido histórico" se vuelve idéntico a un sentido de predestinación. Una formación que no contiene en sí nada de definido, de estable, continuamente pone de manifiesto su inconsistencia, su inconsecuencia. Este historicismo falaz es equivalente a un relativismo absoluto, y la única salida de éste es la que consiste en apelar a alguna fuerza metahistórica, trascendente, única que está en condiciones de sustraernos al caos sin sentido de la historia.

Esta incapacidad de resolver la contradicción entre lo que es estable y lo que está en movimiento se revela claramente en las obras de Karl Jaspers. Por un lado, Jaspers subraya la importancia de la historia. Sólo ella puede aproximar a los otros hombres al individuo débil y limitado. "¿Por qué, en definitiva, existe la historia? Porque el hombre es finito, inconcluso y no puede realizarse, por eso debe, en los cambios a lo largo del tiempo, buscar lo duradero, y eso sólo puede hacerlo con ayuda de la historia. La irrealización del hombre y su condición histórica es una y la misma cosa" [54]. Por eso la historia es un medio de completar las insuficiencias de la experiencia individual del hombre.

Pero Jaspers, sin ir más lejos, identifica a la realidad histórica con la conciencia histórica, no reconoce el desarrollo histórico de la naturaleza y ataca decididamente al materialismo histórico, que considera a la historia de la sociedad humana como un proceso histórico-natural.

El objeto de la historia no está dado, para Jaspers, por las masas populares y ni siquiera por los distintos individuos empíricos, sino por ciertas conciencias puras, dentro de las cuales es posible penetrar únicamente con ayuda de la intuición, de una "vislumbre" mística, que permite al historiador identificarse con el personaje estudiado. Pero de esta manera queda fuera de discusión el problema mismo de la verdad objetiva en la historia. La historia es un "pasaje" incesante, en el cual nada se repite, nada es cons-

53 Desde el punto de vista del existencialismo "no existen «factores» ni «leyes universales» en la historia y hasta la misma «posibilidad de descubrir la realidad» no tiene su raíz en las cosas, sino en nuestra existencia" (O'Gorman: *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, p. 216, 264).

54 K. Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949, S. 290 (hay trad. cast.: *Origen y meta de la historia*, Ed.).

tante o persistente, y "la verdad en historia siempre se da en forma actual y nunca se cumple... Se desvanece en cuanto intentamos convertirla en una propiedad permanente" [55].

Junto con la verdad histórica objetiva queda anulado el concepto del progreso histórico. Como muchos subjetivistas contemporáneos, Jaspers asegura que el progreso existe sólo en la conciencia lógica, y de ningún modo en el mismo proceso histórico, que sólo conoce el "pasaje" [56].

Si esto es así, entonces la única manera de "sobrepasar" a la historia habrá de consistir en la relación con fuerzas metahistóricas, extra-mundanales. Es exactamente lo que dice Jaspers.

"La principal paradoja de nuestra existencia —escribe— la de que tan sólo viviendo en el mundo podemos franquear los límites de éste, se repite en la conciencia histórica, que se eleva por encima de la historia. No existe un camino que rodee el mundo, sino un camino que lo atraviesa; no hay un camino que rodee la historia, sino tan sólo un camino que la atraviesa" [57]. En verdad, "salir" de los límites de la historia es imposible. Pero de esto no se desprende que sea imposible un conocimiento científico del pasado y una previsión del futuro. Tan sólo el reconocimiento del carácter histórico de todo lo existente permite reconocer la manifestación de las leyes objetivas de la historia y su utilización consciente en beneficio de la sociedad. Como dijo Hegel: "el que mira al mundo racionalmente, *ese* es mirado racionalmente por el mundo". Pero ocurre que un examen racional del mundo no forma parte de las intenciones de Jaspers y de quienes piensan como él.

La historia, para Jaspers, es un instrumento para la autoconciencia. "¿Quién soy? —¿para qué vivo?—: he ahí, antes que nada, lo que descubrimos en el espejo del pasado" [58]. Pero, en opinión de Jaspers, el hombre es incognoscible porque "el hombre siempre es algo más que lo que sabe y puede saber de sí mismo" [59]. La historicidad de nuestra existencia indica que "nunca conocemos la eterna, impenetrable, inagotable meta de la historia" [60]. De aquí

55 K. Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, S. 301-302.
56 Id., ibíd., S. 304.
57 Id., ibíd., S. 339.
58 Id., ibíd., S. 334.
59 K. Jaspers: *Rechenschaft und Ausblick*, München 1951, S. 357 (hay trad. cast.: *Balance y perspectiva*, 1953, *Ed.*).
60 *Karl Jaspers. Philosophen des 20. Jahrhunderts*, hrsg. von P. A. Schilpp. Stuttgart 1957, S. 76.

deduce él la necesidad del pasaje a lo no-histórico. "El salto hacia el pensamiento trascendente" y la necesidad de la religión. De tal manera, el conocimiento histórico se pone al servicio de una decrépita teología.

Las conclusiones reaccionarias de la concepción irracionalista de la historia son especialmente patentes en los numerosos libros y artículos del filósolo y publicista francés Raymond Aron.

El problema fundamental que le interesa a Aron es el de saber cómo el historiador, que vive en la época actual, que es una formación transitoria, puede investigar objetivamente esa misma formación. La pregunta se formula de la siguiente manera: "El historiador mismo pertenece a la estructura que está investigando. Se encuentra *a posteriori* de los acontecimientos, pero en la misma evolución. La ciencia histórica es una forma de autoconciencia de la sociedad, uno de los elementos de la vida colectiva, así como la autodeterminación del hombre es un aspecto de su conciencia personal, uno de los factores de su destino individual. ¿No es esta iencia, a la vez, una función real de la situación, que por su nisma esencia cambia con el tiempo, y de la libertad que anima l investigador, incapaz de cortar amarras consigo mismo y con su objeto?" [61]. En tal caso, la historia aparece como algo totalmente subjetivo, que no existe fuera del pensamiento del historiador.

Pero además de esto el historiador estudia los pensamientos de *los otros* hombres. De este modo, simultáneamente, se funde y no se funde con la historia misma. Tal situación engendra un inevitable elemento de relativismo, ya que cada historiador entiende el pasado a su manera. Es posible preguntarse: ¿cuál, entre esas innumerables "interpretaciones", es la verdadera?

Desde el punto de vista de Aron, este problema no está resuelto en líneas generales: "Para el hombre no existe una verdad de lo existente. Cada cual se hace su propia imagen de ello: sólo Dios podría captar la unidad de la voluntad última" [62]. En el concepto de Aron, el historicismo es equivalente al relativismo absoluto, tanto en relación con las teorías absolutas como en relación con los hechos históricos concretos. La ciencia no puede resolver las contradicciones existentes entre las teorías histórico-filosóficas, puesto que tienen un carácter apriorístico respecto de ella. Esto explica la

[61] R. Aron: *Introduction a la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, 6-e, ed. Paris, 1948, p. 88.

[62] R. Aron: *Introduction a la philosophie de l'histoire*, p. 112.

constante renovación de las interpretaciones históricas de acuerdo con los cambios de las condiciones históricas. "Cada época, cada comunidad, crea nuevamente su pasado, a fin de encontrar en él un modelo o una justificación, a fin de descubrir en él el origen sagrado de su ser o de su ideal" [63].

En forma análoga se presenta el problema de la interpretación de los hechos concretos aislados. Cualquier "hecho elemental" (por ejemplo, una derrota) es una composición compleja, que consiste en "una cantidad de hechos, gestos y pensamientos de los combatientes aislados y sus dirigentes", y esta composición puede entenderse en formas completamente distintas. Además, si en la realidad de hecho, dice Aron, el soldado tiene una experiencia del combate, diferente de la experiencia del general, ¿qué puede esperarse de la historia? "La batalla que ve el historiador es ideal en el sentido de que no tiene realidad fuera del espíritu" [64].

Pero si prescindimos de estos supuestos, no se puede hablar de una objetividad del proceso histórico. Aron llega al concepto de la "desaparición del objeto". "No existe una realidad histórica, independiente de la ciencia, reproducible sin más ni más. La realidad histórica, en la medida en que es humana, es ambigua e inagotable." [65]

En este punto Aron, como sus predecesores, especula con el carácter complejo y en verdad contradictorio del conocimiento histórico, y sus estrechos vínculos con las exigencias de la actualidad. La labor de investigación histórica, sin duda alguna, encierra en sí un momento de relatividad, y el conocimiento de la historia universal, por su misma naturaleza (por cuanto está vinculado con un proceso en marcha, que no se realiza ni concluye), no puede ser agotable en forma absoluta. Pero esto no quiere decir en modo alguno que el conocimiento histórico no tenga su "objeto", que no haya en él nada de persistente ni de real. "La inagotabilidad" de la realidad histórica no es en absoluto identificable con la "incognoscibilidad" de dicha realidad, y la "infinidad de puntos de vista", que se suceden los unos a los otros, no se niegan recíprocamente, sino que contienen en sí (cuando se trata de puntos de vista científicos, basados en el conocimiento de los hechos histó-

63 Idem, "La philosophie de l'histoire", *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats Unis*, t. II, Paris 1950, pág. 327.

64 Idem, *Introduction a la philosophie de l'histoire*, pág. 115.

65 Idem, *L'activité philosophique en France et aux Etats Unis*, t. II, pág. 327.

ricos) determinada verdad objetiva y constituyen grados de un conocimiento progresivo de esta realidad y de sus leyes objetivas internas.

Aron advierte que esta concepción no es compatible con la admisión de una ciencia histórica y agrega: "Se sobrentiende que esta búsqueda de una verdad pura, de una reproducción del pasado, «sea el que haya sido en realidad», es un elemento imprescindible de la ciencia histórica", que "todos los logros de la crítica y los esfuerzos por alcanzar la imparcialidad deben ser conservados" [66]. Pero si no existe ni siquiera el objeto de la investigación y la verdad objetiva no es alcanzable, ¿a qué conducen todos estos esfuerzos?

Después de disolver el "objeto" de la historia en la conciencia del historiador, Aron procede de la misma manera con las categorías fundamentales de la ciencia histórica. Empieza por desechar los conceptos de una necesidad objetiva, de leyes objetivas. El historiador, nos asegura, debe limitarse a hablar de la posibilidad o la verosimilitud de tales o cuales hechos. No existe nada necesario en historia: sólo existe lo posible. En lugar del determinismo, propone un probabilismo. Se niega a reconocer la necesidad objetiva, ni siquiera en la esfera de la economía, en la cual, de acuerdo con sus propias palabras, se presentan las condiciones más favorables para un análisis causal. Declara que "la necesidad no es real y la realidad no es necesaria. La necesidad se refiere a una reconstrucción esquemática y no al movimiento económico, tal como se produce en realidad" [67]. De tal modo, la anarquía de la producción, las crisis económicas, etc., son invenciones de los marxistas, pero si bien se producen realmente en el mundo burgués, no quiere decir que sean necesarias.

En una tentativa de refutar la idea de la existencia de leyes histórico-naturales objetivas en el desarrollo de la sociedad, Aron demuestra que un acontecimiento concreto cualquiera no expresa una necesidad "simple" y puede ocurrir en diversas circunstancias. "El acontecimiento, en la medida en que es el resultado de la acción de un hombre *determinado,* expresa tanto una confluencia de circunstancias como a ese hombre mismo. La psicología del agente activo refleja la educación que ha recibido y la influencia del medio, pero la decisión que adopta en un momento dado no

[66] R. Aron: *Introduction a la philosophie de l'histoire,* pág. 120.
[67] R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire,* pág. 225.

ha sido la consecuencia *necesaria* de esa educación o de ese medio" [68]. Tampoco es una necesidad absoluta el hecho de que justamente dicho hombre ocupe un puesto en el cual sus actos afectan a toda la sociedad, aunque del carácter y la actividad de las personalidades históricas dependen muchas cosas. Si en lugar de Luis XVI hubiera ocupado el trono un monarca más capaz, discurre Aron, es posible que la Revolución hubiera podido ser aplastada. Si en 1848, en París, no hubiera habido tiroteos en las avenidas, es posible que no hubiese habido revolución, etc.

Pero estos juicios de Aron no demuestran nada. Todo acontecimiento aislado contiene un elemento de casualidad, y la necesidad histórica nunca se muestra a cara descubierta. Más de una vez señaló Marx que las leyes sociales obran en forma de tendencias dominantes, que se abren paso a través de numerosas casualidades, a las cuales no es posible abarcar en una fórmula única e invariable. Si se descompone el proceso histórico en una suma de hechos aislados, como hace Aron, las leyes objetivas que rigen estos hechos, como es lógico, quedarán ocultas a la vista del investigador, pues estas leyes arraigan en ese mismo enlace de hechos que el historiador ha destruido intelectualmente. Pero si se considera el proceso histórico dialecticamente, en su unidad, es imposible dejar de notar que la misma posibilidad y probabilidad de los acontecimientos aislados no están determinados por otra cosa que por la necesidad histórico-social. No fue la incapacidad de Luis XVI la que provocó la Revolución Francesa, sino la necesidad objetiva de despejar el terreno para el desarrollo de nuevas relaciones, capitalistas. No fue el tiroteo en las avenidas lo que provocó la revolución de 1848, sino las reales contradicciones de clase que fermentaban en las entrañas de la monarquía de julio. Por supuesto, ambos acontecimientos habrían podido desarrollarse de otro modo en otras circunstancias históricas y concretas. Pero la dirección general del desarrollo histórico, el contenido de éste, no habría cambiado por ello.

La lucha de Aron contra el determinismo científico está íntimamente vinculada a su concepción subjetivista general. Pero si la historia es en el fondo subjetiva, ¿cómo es posible resolver el problema de la verdad histórica? Aron llega a la conclusión —presupuesto básico de toda su teoría— de la imposibilidad de una verdad objetiva. El historiador puede mostrarse imparcial en la crítica

[68] Id., *L'opium des intellectuels*, pág. 174.

de las fuentes y el establecimiento de los hechos, pero por más que quiera no podrá ser objetivo en sus conclusiones. La conciencia histórica no puede ser objetiva porque el hombre mismo es historia. "La historia es libre por cuanto no ha sido escrita previamente y no está determinada como la naturaleza o la fatalidad. Tampoco se la puede prever así como el hombre no puede preverse a sí mismo" [69].

La filosofía de la historia de Aron es incompatible con las exigencias de la ciencia histórica. Como él mismo lo confiesa, muchos historiadores "rechazaron este punto de vista, en el cual vieron una peligrosa amenaza al carácter científico de su ocupación" [70]. Sin embargo, en Francia Aron no es el único. Ideas cercanas a las de él son profesadas por el profesor Paul Ricoeur de Estrasburgo [71]. Pierre Vendryès llega a conclusiones análogas [72]. La idea de que 'la historia es esencialmente subjetiva y que la realidad histórica, igurosamente hablando, no existe", es sostenida por Léon Halkin, nedievalista y profesor de la universidad de Lieja [73]. El libro de Aron fue calurosamente elogiado por el historiador belga Jean de Sturler [74].

H. J. Marrou [75], profesor de historia del cristianismo en la Sorbona, tiene en alta estima la obra de Aron y desarrolla las ideas de éste. También se las tiene en cuenta fuera de Francia. Todo esto demuestra que la concepción idealista-subjetivista de Aron constituye una verdadera amenaza para la ciencia.

Pero Raymond Aron no se limita a atacar teóricamente los principios del conocimiento científico, sino que extrae de su filosofía conclusiones políticas reaccionarias, que proporcionan fundamentos teóricos al anticomunismo internacional en general y a la reacción francesa en especial.

Si toda "interpretación de la historia" es condicional y relativa, entonces carece de sentido esforzarse por alcanzar cualesquiera ideales. "No conocemos el futuro, nuestros conocimientos son limi-

[69] R. Aron, *Introduction a la philosophie de l'histoire,* pág. 323.

[70] *L'Activité philosophique contemporaine en France et aux Etats Unis,* t. II, pág. 328.

[71] P. Ricoeur, *Histoire et Verité,* Paris 1955.

[72] P. Vendryès, *De la probabilité en histoire,* Paris 1952.

[73] L. E. Halkin, *Initiation à la critique historique,* Paris 1951, pág. 31.

[74] J. de Sturler. "A propros d'une prétendu «liberté» de l'historien", *Mélanges Georges Smets,* Bruselas 1952, pág. 207.

[75] H. J. Marrou *De la connaissance historique,* Paris 1954.

tados, nuestras predilecciones se contradicen unas a otras. No existe un solo sistema conocido que concilie todos los valores o a todos los hombres" [76], escribe Aron. ¿Vale la pena, entonces, luchar por algo?

Si no hay en la historia una necesidad objetiva, ¿es posible entonces sostener "que el capitalismo se destruye a sí mismo y que el socialismo habrá de remplazarlo necesariamente, aunque todavía no se sabe cómo y cuándo ocurrirá tal cosa"? [77]. De ningún modo, contesta Aron. Lo cierto es que no sabemos qué dirección tiene la evolución social. "No se excluye la posibilidad de que el desarrollo pueda ser dirigido por el lado de la economía capitalista", pero esto no es en modo alguno necesario [78]. En consecuencia, el capitalismo tiene todavía un futuro, y es posible salvarlo si hay voluntad para ello. Justamente eso es lo que trata de hacer Aron, lanzando ataques contra la ideología comunista, a la cual llama calumniosa mente "el opio de los intelectuales".

El sentido de la historia es "el sentido que le atribuye nuestra filosofía" [79], asegura Aron. Pero la historia tiene un sentido objetivo y hace mucho tiempo que el enigma ha sido descifrado. Su "sentido" consiste en dejar atrás las vetustas formas sociales y crear formas nuevas y progresistas de cultura y de vida. En el momento actual ese sentido se presenta como el movimiento general que lleva hacia el comunismo. El que haya comprendido la necesidad objetiva de este movimiento, comprende también el "destino" de la humanidad contemporánea, y no habrá esfuerzo de los traficantes del escepticismo que pueda impedir a las personas honradas encontrar su lugar en las filas de los que luchan por la paz, la democracia y el progreso social.

El presentismo pragmático

Una variante difundida del irracionalismo contemporáneo es el pragmatismo norteamericano. La peculiaridad específica del pragmatismo consiste en el estrecho entrelazamiento del positivismo con un franco irracionalismo. Del positivismo ha tomado el prag-

[76] R. Aron, *Le Grand Schisme*, Paris 1948, pág. 316.
[77] R. Aron, *L'opium des intellectuels*, pág. 182.
[78] Ibíd., pág. 188.
[79] R. Aron, *L'opium des intellectuels*, pág. 171.

matismo el rechazo de principio de la ontología, la reducción de la filosofía a una teoría idealista subjetivista del conocimiento y la tendencia a ocultar su idealismo bajo una máscara de ciencia. Del irracionalismo (especialmente de Nietszche), el pragmatismo ha heredado la idea de la "reconstrucción de la filosofía" sobre la base del "principio de utilidad" del voluntarismo. Esta síntesis, pese a todas sus contradicciones, resultó viable por el hecho de que el verdadero fundamento del positivismo y del irracionalismo abierto es el idealismo filosófico [80].

Frente a la ciencia histórica el pragmatismo representa un retroceso, inclusive en comparación con el positivismo de Comte y Spencer. William James afirmó la imposibilidad de aplicar a la historia leyes mecánicas y biológicas con el solo fin de rechazar de pleno la existencia de leyes objetivas del desenvolvimiento social y salvar de este modo al "libre albedrío". En su opinión, "carece de entido hablar de «las leyes de la historia» como de algo inevitable que correspondería a la ciencia descubrir" [81]. Oponiéndose al concepto fatalista de las leyes del desenvolvimiento social, James se sitúa en una postura voluntarista: para él los creadores de la historia son sólo los "héroes" aislados, cuya aparición él no sabe explicar. "Las causas de la aparición de los grandes hombres están totalmente fuera del alcance del sociólogo y del filósofo" [82]. "La sociedad en la cual vive el gran hombre y que él reorganiza, *no* lo produce". James aparta con desprecio a las auténticas creadoras de la historia [83] —las masas populares— y se muestra dispuesto a explicar toda la historia de la sociedad por la iniciativa de los grandes hombres: "*si* un hombre de genio señala el camino, la sociedad, sin ninguna duda, lo seguirá" [84]; si no lo hace, la sociedad no sabrá encontrarlo sin él.

El agnosticismo y el relativismo de la teoría de James fueron llevados a sus extremos en las obras de John Dewey y sus discípulos. A diferencia de James, Dewey no defiende abiertamente el

[80] Se han publicado muchas obras sobre el pragmatismo. Véase, en especial, U. K. Melville: *El pragmatismo norteamericano*, ed. Univ. de Moscú, 1957 y G. A. Ursanov, *Gnoseología del pragmatismo contemporáneo*, Sotzenguiz, 1958 y otros.

[81] William James, La voluntad de creer, S. Pet. 1904, pág. 279.

[82] Ibíd., pág. 258.

[83] Ibíd., pág. 268-269.

[84] Ibíd., pág. 279-280.

voluntarismo. Sin embargo absolutiza la universalidad del entrelazamiento de los fenómenos y el carácter flúido del proceso de desarrollo, y niega la existencia objetiva de relaciones de causa a efecto. La causa y el efecto pueden intercambiarse mutuamente, y eso significa que no existe una relación causal objetiva, sino una visión subjetiva del historiador. El concepto de causalidad, asegura Dewey, "es completamente inútil para los fines científicos" [85]. Arbitrariamente abstraemos de un proceso ininterrumpido dos fenómenos y consideramos que uno es el principio y el otro es el fin.

En remplazo de la sólida teoría monista de Marx, Dewey propone una "teoría pluralista", en la cual "los acontecimientos sociales son vistos como exponentes de la naturaleza humana, que obran los unos sobre los otros, por un lado, y, por el otro como condicionamientos culturales" [86]. La sociedad se presenta para él como el resultado de la acción recíproca de muchos factores. ¿Pero qué significa esta "acción recíproca"? ¿Cuál es el peso específico de estos distintos "factores"? Refiriéndose a la complejidad de los fenómenos sociales, Dewey declara que estos problemas son insolubles. "En nuestros tiempos las influencias que gravitan sobre los actos de los individuos están tan alejadas, que no se conocen. Nos encontramos bajo el poder de acontecimientos que obran sobre nosotros en forma inesperada y brutal" [87].

De este modo, la teoría histórico-filosófica de Dewey nos lleva al agnosticismo, a la negación de la posibilidad de una concepción integral y conciente de las relaciones sociales.

Al mismo punto llega el "presentismo" difundido por los pragmatistas, es decir, la negación de la realidad objetiva del pasado histórico y la reducción de la ciencia histórica a un simple reflejo de "situaciones" actuales. Al criticar negativamente las posiciones metafísicas de la escuela de Ranke, Dewey demuestra que el pasado está ligado al presente en forma indisoluble, que el historiador nunca puede describir todo el pasado, que, como el proceso histórico carece de leyes, los puntos de vista sobre él cambian necesariamente.

Pero la crítica de Dewey al objetivismo burgués es llevada a cabo desde las posiciones reaccionarias del idealismo subjetivista. "Incluso un examen superficial —escribe Dewey— demostrará que el material conceptual que se utiliza para escribir la historia per-

[85] J. Dewey, *Logic. The Theory of Inquiry*, Nueva York, 1938, pág. 459.
[86] Id., *Freedom and Culture*, Nueva York, 1939, pág. 75.
[87] Ibíd., pág. 45.

tenece a la época en que esa historia ha sido escrita. No se dispone de un material para crear los principios y las hipótesis principales, salvo el que se encuentra en el presente histórico. Con el cambio de la cultura, cambian las concepciones que reinan en la misma. Necesariamente surgen nuevos puntos de partida para examinar, valorizar y ordenar los datos. Entonces se reescribe la historia. Un material al cual antes no se le prestaba atención se convierte ahora en un dato, por cuanto las nuevas concepciones plantean la solución de nuevos problemas, los cuales exigen un nuevo material documental que tendrá que ser comprobado y verificado" [88]. La concepción relativista de Dewey lleva inevitablemente al escepticismo en lo referente a la ciencia histórica. Lenin señala que poner "El relativismo como base de la teoría del conocimiento es, no sólo reconocer la relatividad de nuestros conocimientos, sino también negar toda medida o modelo objetivo, existente independientemente del hombre, medida o modelo al que se acerca nuestro conocimiento relativo. Desde el punto de vista del relativismo puro, se puede justificar toda clase de sofística, se puede admitir como algo «condicional» que Napoleón haya muerto o no el 5 de mayo de 1821, se puede, por simple «comodidad» para el hombre o para la humanidad, admitir, junto a la ideología científica («cómoda» en un sentido), la ideología religiosa («muy cómoda» en otro sentido), etc." [89]. Esto es plenamente corroborado en el caso de Dewey.

Éste asegura que, como el historiador escoge los hechos de un modo determinado, toda historia se escribe inevitablemente "desde la posición actual y es, en un sentido absoluto, no sólo una historia del presente, sino también de lo que, en un momento dado, se considera importante en el presente" [90]. Si esto es así, carece de sentido hablar de la validez del conocimiento histórico.

Dewey considera de un modo absoluto, lleva al absurdo la justa idea del carácter ininterrumpido del proceso histórico. El pasado, dice, está ligado indisolublemente al presente. "Lo que ahora es pasado, en un tiempo fue presente vivo, del mismo modo que el presente vivo actual ya empieza a convertirse en el pasado de otro presente. No es posible concebir la historia de otro modo que no sea como un movimiento en dirección a un resultado de-

[88] J. Dewey, *Logic. The Theory of Inquiry*, p. 233.

[89] V. I. Lenin, *Obras Completas*, t. XIV, pág. 135, ed. Cartago, Bs. Aires, 1960. (*Ed.*)

[90] J. Dewey, *Logic. The Theory of Inquiry*, pág. 235.

terminado, a algo que se toma como meta" [91]. Y como el interés en la historia nace en un presente, y éste cambia continuamente, existe la posibilidad de una innumerable cantidad de "interpretaciones" de la historia, con iguales derechos y validez. Igual validez tienen las explicaciones de la historia desde el punto de vista de los cambios económicos o políticos, o "desde el punto de vista de las últimas grandes trasformaciones que se produjeron en las grandes extensiones territoriales, digamos, debido a las precipitaciones atmosféricas" [92].

Un relativismo tan extremado lleva a una negación de hecho de la historia como ciencia. No es casual que las conclusiones de Dewey estén tan cerca de las ideas de R. Aron y otros irracionalistas y escépticos contemporáneos. Y no en balde la filosofía del pragmatismo obtiene triunfos entre los historiadores burgueses más reaccionarios, que falsifican francamente la historia según los intereses del capital monopolista [93].

¿Qué ofrece, en definitiva, el irracionalismo filosófico a la ciencia histórica? Nada. Es verdad que en las obras de los filósofo de esta tendencia nos encontramos con una crítica severa de l métodos naturalistas y los principios mecanicistas de la sociolog y la historiografía positivistas. Pero en primer lugar esta crítica objetivismo craso no es nueva, y en segundo término se hace desd una posición política y filosófica reaccionaria. La crítica del determinismo mecanicista se convierte aquí en una negación voluntarista de todo determinismo, y la identificación del proceso histórico con la conciencia histórica engendra el irracionalismo, el relativismo y el escepticismo ante el conocimiento histórico. No es casual que esta filosofía ocupe un lugar tan destacado en la "cruzada" de la ideología burguesa contra el comunismo.

91 Ibíd., pág. 238.

92 Ibíd.

93 El principal representante de la escuela norteamericana de "historiadores de los negocios", Gras, considera que el pragmatismo es la mejor "filosofía del capitalismo", que debe ser estudiada por todos aquellos que se interesen en la evolución del capitalismo (N. S. B. Gras: *Business and Capitalism. An Introduction to Business History*, New York, 1939, pág. 372).

Capítulo III

EL PROBLEMA DE LA HISTORIA EN EL NEOHEGELIANISMO ACTUAL

El "historicismo" de Benedetto Croce

Entre los filósofos idealistas de la época imperialista que han tenido una influencia más marcada sobre el pensamiento histórico burgués corresponde un lugar notable al líder del neohegelianismo italiano: Benedetto Croce (1866-1952).

Por su punto de partida, la filosofía de Croce se diferencia considerablemente de las concepciones histórico-filosóficas ya examinadas del neokantismo, de la "filosofía de la vida" o del existencialismo. Estas tres concepciones se apoyan en los principios del idealismo subjetivista. Croce da nueva vida a la "filosofía del espíritu" de Hegel, es decir, al idealismo objetivo. Los neokantianos reducen el problema de la historia a una metodología formal, a una contraposición absoluta de lo general y lo particular. Croce rechaza semejante formalismo, la contraposición abstracta de lo general y lo particular, y proclama la identidad de la historia y la filosofía. Con no menor decisión rechaza el irracionalismo filosófico, el escepticismo en relación con el conocimiento histórico, la tesis sobre el carácter incognoscible del pasado histórico, etc. Croce habla de la racionalidad del proceso histórico, de la falta de fundamento del pesimismo histórico, demuestra el carácter progresivo del desarrollo social.

Sin embargo, esta "oposición" de la teoría de Croce a las otras corrientes de la filosofía burguesa resulta ser una oposición vacilante. En realidad, como se demostrará más adelante, la filosofía idealista de Croce, en fin de cuentas, llega al mismo escepticismo, a las mismas conclusiones irracionalistas que socavan los fundamentos del conocimiento histórico en las distintas escuelas del idealismo subjetivista.

Erudito en muchos campos y pensador agudo, Croce ha tenido una influencia considerable, no sólo sobre los intelectuales italianos, sino también sobre los de Europa occidental. El marxista italiano C. Salinari escribe que Croce se convirtió en una bandera para toda una generación de intelectuales italianos. "¿Qué encontrábamos entonces nosotros, jóvenes antifascistas, en los libros de don Benedetto? Encontrábamos ante todo la polémica y la lucha contra el positivismo y el determinismo; encontrábamos una dialéctica, una formación, lo real en movimiento, no fijado en esquemas estáticos. Encontrábamos en ellos el sentido de la historia y una incitación a lo concreto en sus polémicas contra la lógica abstracta, contra la metafísica, contra la filosofía de los profesores que pretenden explicar el mundo sin conocerlo, sólo con ayuda de unas fórmulas que elucubran en sus pobres cerebros. Encontrábamos en ellos una incitación a una cultura abierta, una invitación a orientarnos hacia la gran cultura europea que quebraba y ridiculizaba a miseria provinciana de nuestra problemática cultural, en especial de la cultura católica" [1].

Como tenían a Croce por un enemigo del fascismo y de la reacción católica, los intelectuales italianos progresistas solían leer en las obras de éste mucho más de lo que él quería decir realmente, y no siempre advertían los lados negativos y la dirección en términos generales reaccionaria de su filosofía.

Formalmente sin partido, en el curso de largos años Croce empezó a ser reconocido como el jefe intelectual del liberalismo italiano burgués, y su evolución es un reflejo de la evolución de la ideología burguesa en Italia.

La popularidad de Croce se explica por el hecho de que se ocupaba de los problemas actuales más importantes, más candentes. En las circunstancias de una crisis espiritual creciente, característica de la época imperialista, Croce se distinguía por su sereno optimismo, por su tranquila visión del mundo.

Discípulo durante cierto tiempo de Labriola, Croce experimentó una reconocida influencia de la filosofía marxista. Es verdad

[1] C. Salinari, Comentario a una antología de obras de Croce. *Rinàscita*, dic. de 1951, pág. 605. Ver A. Gramsci: "...todos nosotros, los carentes de reservas y los que no estábamos en todo de acuerdo, tomamos parte en el movimiento por una transformación moral y espiritual de Italia, que fue iniciado por Benedetto Croce" (A. Gramsci, *Obras Escogidas en tres tomos*, t. II, Moscú 1957, pág. 159).

que nunca estuvo interiormente cerca del marxismo, pero asimiló algunas posiciones aisladas del materialismo histórico, vaciándolas habilmente de su contenido revolucionario. "La filosofía de Croce es, en buena medida, una retraducción del realismo histórico de la filosofía marxista a un idioma cerebral" [2], escribe el fundador del Partido Comunista Italiano, Antonio Gramsci, que dedicó a la crítica de la filosofía de Croce una de sus obras más interesantes. Podar el materialismo histórico, disolverlo en una filosofía idealista "más amplia": ese es el objetivo fundamental de Croce.

Ya en la década del 90, en el momento de su coqueteo con el marxismo, Croce publicó un libro, *El materialismo histórico y la economía marxista,* en el cual sometía a una revisión los puntos básicos de la teoría marxista. La maniobra fue descubierta por Plejánov, que entonces denunció a Croce como enemigo del materialismo dialéctico y de la teoría económica marxista [3].

La lucha contra el marxismo pasa, como un hilo rojo, a través de toda la actividad de Croce. Croce ha sido el padre espiritual del revisionismo internacional de la última década del siglo XIX. Su influencia sobre Berstein y Sorel fue reconocida por éstos. A medida que Croce evolucionaba políticamente hacia la derecha, sus ataques al marxismo se volvían más rudos y encarnizados.

El problema de las relaciones de Croce con el fascismo italiano es sumamente complejo. En los artículos que escribió en el momento de la primera guerra mundial Croce, en esencia, preparaba ideológicamente el surgimiento del fascismo. En el período de agitación revolucionaria que estalló en Italia después de la primera guerra mundial, Croce —asustado por los acontecimientos revolucionarios— contribuyó, no sólo teóricamente, sino también políticamente a la implantación de la dictadura fascista en Italia. En este sentido es significativa la conferencia de prensa que concedió en octubre de 1923, y que se publicó con este encabezamiento: "Hay que ser fieles al liberalismo y ayudar sinceramente al fascismo". En ese instante Croce consideraba que el fascismo era la única alternativa de la "anarquía revolucionaria", y lo saludó calurosamente. "Si los liberales no tienen bastante fuerza y valor para salvar a Italia de la anarquía que la despedaza, entonces deben reconocer

2 A. Gramsci: "Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce". *Opere,* t. II, Milano, 1948, pag. 199. (Hay edición castellana: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce,* Ed. Lautaro, Bs. Aires.)

3 J. V. Plejánov: *Obras filosóficas escogidas en cinco tomos,* t. II, pág. 716.

su propia insuficiencia, gritar *mea culpa* y saludar y estar reconocidos a los salvadores, vengan de donde vinieren." Aun después del asesinato de Mateotti, Croce habló en el senado a favor de Mussolini, y hasta se llegó a ofrecerle una cartera ministerial [4].

Sin embargo, a pesar de todo, el liberal Croce no fue fascista. A partir de 1925 pasó a la oposición, y en ella se mantuvo sin cambio hasta el derrumbe del fascismo. Es verdad que su oposición era pasiva: no colaboraba con las organizaciones fascistas y no libraba una lucha activa contra ellas, limitándose a formular críticas teóricas y abstractas contra el régimen fascista. Sin embargo, a pesar de que el liberalismo de Croce era extremadamente limitado, en ese momento tuvo una influencia positiva [5].

Al terminar la segunda guerra mundial Croce se acercó a los círculos católicos, y hasta su muerte sostuvo al Partido Demócrata-Cristiano en el poder, traicionando de este modo la parte positiva de sus convicciones: el anticlericalismo.

A. Gramsci consideraba que la crítica de la filosofía de Croce era algo sumamente serio e importante. Al respecto, subrayaba que antes que nada es menester someter a crítica los aspectos fundamentales de la actividad intelectual de Croce: 1) como teorizador de estética y crítico de arte; 2) como crítico del marxismo y teorizador de la historiografía; 3) como moralista y educador [6]. Aquí analizaremos únicamente los puntos de vista de Croce sobre la historiografía.

Los problemas de la ciencia histórica siempre han figurado en el centro de la atención de Croce, que empezó su actividad intelectual como historiador, publicando entre 1886 y 1892 una serie de obras sobre la historia de Italia y España.

Pero en cuanto intentó escribir una obra de alcance más general (*España en la vida italiana del Renacimiento*) se le hizo evidente la total insuficiencia del método positivista y encaró los problemas de la teoría.

El impulso que hizo pasar a Croce de la historia a la filosofía, provino de un libro de E. Bernheim que en ese entonces se discutía en toda Italia: *Manual del método histórico*.

[4] Ver C. M. Destler: "Benedetto Croce and Italian Fascism", *The Journal of Modern History*, December, 1952, v. XXIV, Nº 4, pág. 382-390.

[5] Sobre el liberalismo de Croce, ver M. Abbate, "La libertà al plurale", *Il contemporaneo*, 19 noviembre 1955, pág. 3-4.

[6] Ver A. Gramsci: "Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce", *Opere*, t. II, págs. 200, 247.

En su ensayo *La historia desde el punto de vista del arte* (1893) Croce opone enérgicamente la historia a la ciencia. Razona de este modo: la historia debe ser una ciencia o un arte. Cuando lo particular se subordina al concepto general, tenemos la ciencia; cuando lo particular es considerado como tal, tenemos el arte. Como la historiografía no elabora conceptos generales, sino que presenta lo particular concretamente, no puede ser reconocida como una ciencia. En consecuencia, la historiografía es un arte. Sí, pero los temas de la obra de arte pueden ser inventados, mientras que la historia sólo describe lo que existe. Croce intenta eludir esta dificultad mediante una diferenciación entre método y contenido: la historia y el arte tendrían idéntica forma —la representación de lo particular— pero distintos contenidos (el contenido de la historia se ha realizado realmente, mientras que el arte describe lo posible). Pero lo real es parte del mundo de lo posible y, en consecuencia, la historia es parte del arte.

Croce intentó demostrar que el conocimiento histórico se bas absolutamente en una intuición estética subjetiva, que él consid raba la forma fundamental de actividad del espíritu. Este punto d vista, sin embargo, determina una contradicción lógica, cosa que fue observado hasta por los intelectuales burgueses. "Si la intuición designa la situación anímica del sujeto que conoce, ¿cómo es posible que el historiador se ponga «en contacto directo con el hecho que ha ocurrido?» —pregunta el filósofo norteamericano M. Mandelbaum—. ¿Cómo podemos «revivir» la realidad del hecho, tal como fue y tal como «palpita en la conciencia de quien tomó parte en él»? Esto parece posible sólo si se admite un postulado metafísico: el alma de los individuos es parte del Absoluto; la Idea, en el sentido de Hegel, se desenvuelve a través de cada uno de nosotros" [7].

Conciente de la insuficiencia de este concepto, en sus obras sucesivas (*Lógica,* 1909; *Teoría e historia de la historiografía,* 1917; *La historia como pensamiento y como acción,* 1936) Croce se va apartando de éste en forma gradual [8]. Procura suavizar la oposición entre lo general y lo particular, que ha tomado de los neokantia-

[7] M. Mandelbaum: *The Problem of Historical Knowledge, An Answer to Relativism,* págs. 49-50.

[8] Sobre la evolución de las ideas de Croce, ver F. Albeggiani: "Lo storicismo di Benedetto Croce", *Atti della Accademia di scienze, lettere e arti di Palermo,* Palermo, 1953, v. XIII, parte II, fasc. 2.

nos. Demuestra acertadamente que lo individual sólo se determina a través de lo genérico y extrae la conclusión de que no es posible oponer la filosofía a la historia, como si fueran dos mundos distintos, y las une en un todo único, en un "juicio individual" en el cual el sujeto es individual y el predicado es general. Es así que la filosofía aparece como parte de la historia. Para Croce toda realidad es historia y todo conocimiento es conocimiento histórico. La filosofía no es más que el elemento universalista en el pensamiento, así como el elemento concreto es individual. Todo juicio es el juicio de un hecho; y como un hecho no es otra cosa que la historia de la realidad pasada y actual, todo juicio es un juicio histórico.

Procurando zanjar la ruptura entre lo histórico y lo filosófico, Croce constata la primacía de lo histórico. Pero aunque subraya acertadamente el carácter histórico de todo lo existente (no sólo de la sociedad, sino también de la naturaleza), mistifica el concepto científico, considerándolo tan sólo un "instrumento" del conocimiento, un simple "esquema", y no un reflejo de rasgos y aspectos existentes de la misma realidad histórica [9]. En este sentido su concepción está emparentada con las ideas de los neopositivistas y los pragmatistas.

Croce se manifiesta en contra de la llamada "filosofía pura", separada de las exigencias del desarrollo social, y también en contra de la "historia muerta", de la crónica exenta de pensamiento y de espíritu. Más de una vez hizo referencia a la repugnancia que le inspiraban los llamados filósofos puros, esos ignorantes que no conocen y no quieren conocer las cosas reales, que "reducen la filosofía a la escolástica", empleándola nada más que como una fuente de ingresos. Sostuvo con razón que todos los descubrimientos valiosos en el terreno de la filosofía fueron realizados por filósofos "impuros", que estaban íntimamente ligados a la realidad social, que vivieron vidas abundantes y que alentaban a los hombres a combatir en el campo de la vida [10].

Si la tesis sobre la unión indisoluble de historia y filosofía es defendida desde una posición materialista, no tiene por qué suscitar oposición, como es natural. A. Gramsci indicaba que la "identidad

[9] Ver. B. Croce: *Logica*, parte II, Bari, 1909, págs. 242-243.

[10] E. Garin: *Cronache di filosofia italiana* (1900-1943), Bari, 1955, pág. 278.

de la historia y la filosofía es inherente al materialismo histórico" [11]. La filosofía es histórica no sólo por sus raíces, sino porque ella misma, en la medida en que se apodera de las masas humanas, se convierte en una fuerza histórica. Colocando la filosofía sobre su verdadera base histórica, el materialismo histórico, al mismo tiempo, subraya su papel creador. En completo acuerdo con las enseñanzas de Marx y Engels, Gramsci escribió: "La filosofía de una época dada no es la filosofía de este o aquel filósofo, de este o aquel grupo de intelectuales, de esta o aquella parte importante de las masas populares: es la combinación de todos estos elementos, que toman una dirección determinada y, en último análisis, se convierten en la norma de un comportamiento colectivo, es decir, se convierten en «historia» plena y concreta" [12].

De una manera completamente distinta entiende Croce el vínculo entre la historia y la filosofía, tergiversando el contenido de cada una de ellas. Al criticar a Rickert por su "dualismo metafísico" de los hechos y los valores, Croce percibe claramente que la concepción de aquél se apoya en el "dualismo gnoseológico" entre naturaleza y espíritu. Pero considera que la única manera de superar este dualismo consiste en la vuelta al idealismo absoluto [13].

Croce llama a su filosofía "historicismo absoluto", y escribe: "El «historicismo», en el sentido científico de esta palabra, es la afirmación de que la vida y la realidad son historia y nada más que historia" [14]. ¿Pero qué entiende Croce por "realidad"? La realidad (y, en consecuencia, también la historia) no es más que el espíritu eterno en su autodesarrollo. Croce critica severamente al Dios personal de la religión católica, propone "matar a este sujeto incondicionado, a este Dios incognoscible", pero sólo para convertirlo —son sus palabras— "en espíritu, que es la relación o el proceso de las diferencias particulares, y que se revela a sí mismo en este proceso" [15]. En otras palabras, la "idea", el "espíritu" de Croce es también Dios, sólo que en forma de "concepto crítico".

De este modo, la tesis que afirma el carácter histórico de todo lo existente es sostenida por Croce nada más que para afianzar la

11 A. Gramsci: "Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce", *Opere*, t. II, pág. 217.

12 Ibid., pág. 22.

13 Ver B. Croce: "Sobre los llamados «juicios de valor»", *Logos*, 1910, libro 2, pág. 31.

14 B. Croce: *La storia como pensiero e como azione*, Bari, 1939, pág. 51.

15 F. Olgiatti: *Benedetto Croce e lo storicismo*, Milano, 1953, pág. 164.

posición del idealismo filosófico. Considera que su objetivo es "la supresión de la barrera entre la historia del hombre y la historia de la naturaleza, pero no mediante la subordinación de la primera (como hicieron los deterministas) al determinismo y al mecanicismo, que contribuyeron a falsificar la historia de la naturaleza, sino mediante la elevación de ésta a la espiritualidad de la historia humana" [16]. Al mismo tiempo que aboga en forma abstracta por la unión de teoría y práctica, Croce contrapone de manera tajante la actividad teórica y práctica del espíritu. Los conceptos científicos, según él, son construcciones artificiales que no pueden ser ni fieles ni engañosas, sino prácticas, puesto que "adaptan la realidad a nuestros fines". La misma naturaleza es, para Croce, real e irreal al mismo tiempo. Es real si por naturaleza entendemos acontecimientos singulares, que ocurren y son observados, pero en este sentido la naturaleza no es más que una parte de la historia. Es irreal si por naturaleza se entiende un sistema de leyes generales abstractas, pues estas leyes no son más que seudoconceptos, con los cuales se ordenan los hechos observados. Croce niega el carácter objetivo de las leyes científicas y considera a éstas, como los pragmatistas norteamericanos, nada más que instrumentos útiles en manos de los hombres. La diferencia entre la historia y la ciencia natural consiste, a su modo de ver, en que el método histórico se basa en la captación de fenómenos únicos mediante una interiorización, un revivir la vivencia como si fuera propia, mientras que el método de la ciencia se basa en el análisis y la clasificación de los fenómenos desde el exterior.

Pero si la historia es la "actividad" de un espíritu dinámico que se autodesenvuelve, ¿a quién debe considerarse el sujeto de la historia? ¿Cómo combinar la actividad del espíritu mundial con la actividad de los hombres corrientes? Croce no logra dar una respuesta satisfactoria a estas preguntas.

Consideraba que una conquista de su "historicismo idealista" fue la de haber "aniquilado el dualismo del individuo y la providencia" [17]. En realidad, esta antigua contradicción se conserva íntegramente en Croce. Por un lado, sostiene que los hombres, es decir, los individuos aislados, crean la historia. "El que excluye a los individuos de la historia debe considerar el caso con atención.

[16] Ibíd., pág. 271.

[17] B. Croce: *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX*, v. 1, Bari, 1947, pág. 29.

Y entonces descubrirá una de dos cosas: o, a pesar de lo que creía, no los había excluido, o junto con los individuos había excluido también a la historia" [18].

Por otro lado, Croce se lanza contra la actitud biográfica ante la historia, y considera que lo más importante no son los hombres, sino sus actos. Escribe que "la realidad histórica no es más que el carácter de los actos realizados por los hombres, no el carácter de los individuos; estos últimos, a diferencia de las acciones en las cuales toman parte, no pueden de ningún modo ser definidos y pertenecen, simplemente, al género humano" [19]. De este pensamiento justo Croce extrae una conclusión falsa: el hombre no sería el creador de la historia, sino un "representante y un símbolo de la acción"; los hombres no serían los autores, sino los símbolos de su propios actos. La personalidad histórica es una simple manifestación del espíritu absoluto, está desprovista de cualquier papel autónomo, y la misma historia se convierte en la historia del espíritu universal [20]. A pesar de burlarse en forma punzante de los esquemas apriorísticos de la antigua "filosofía de la historia", Croce, al fin de cuentas, no es capaz de superar a ésta. Cuando habla de la marcha racional y progresiva de la historia no hace más que presentar en otra forma los viejos conceptos teológicos.

Concentrándose directamente en el estudio del proceso histórico, Croce, de acuerdo con la clasificación que da de las formas de actividad humana, distingue cuatro géneros de historia: la historia del arte, la del pensamiento, la de las acciones éticas y la de la acción económica, que incluye lo que suele llamarse "historia política". La quintaesencia de todos estos aspectos de la historia es la "historia ético-política" a la cual Croce hace propaganda en todas formas.

La definición más completa de la "historia ético-política" la da Croce en una carta al conocido historiador norteamericano Charles Beard, fechada en 1933. La historia ético-política, escribe, "es la historia de la razón humana y sus ideales, en la medida en que

18 B. Croce: *Teoria e storia della storiografia,* Bari, 1948, pág. 93.

19 B. Croce: *Storiografia e idealità morale,* Bari, 1950, pág. 18.

20 "El único actor de la historia es el espíritu universal, que va creando a su paso actos particulares, pero sin utilizar a los individuos en condición de apoderados o asistentes. Los individuos pueden ser realmente identificados con los actos particulares realizados por ellos, y fuera de estos actos no son más que sombras de hombres, vacíos, personalidades aparentes" (B. Croce: *Filosofia e storiografia, Saggi filosofici,* v. XIII, Bari, 1949, pág. 144).

éstos se reflejan en las teorías y las obras de arte, en las acciones morales y prácticas. Considerada especialmente como acción moral y práctica, esta historia es un relato sobre el «etho» humano, al cual yo llamo «ético-político» a fin de que resulte claro que, a diferencia de la simple historia de las ideas morales, incluye la política, la economía y todas las otras formas de actividad práctica" [21].

De esta definición surge claramente que en el primer plano de la "historia ético-política" se encuentra la historia de las ideas, en el segundo la del Estado y sólo en tercer lugar está la historia económica. Como otros "críticos" del marxismo, Croce sostiene que su "historia ético-política" supera la "unilateralidad" del materialismo histórico. Sin embargo, como demostró Gramsci, lo cierto es que las ideas historiográficas de Croce, que representan una reacción contra el "economismo" y el mecanicismo fatalista en la historia, son completamente inoperantes en relación con el marxismo, que no niega de ningún modo el papel de las ideas y los fenómenos de la superestructura (el aspecto "ético-político" en la terminología de Croce) y se limita a demostrar su dependencia de las condiciones económicas objetivas. Pero en las investigaciones históricas del mismo Croce las ideas sociales aparecen como una fuerza que se basa a sí misma, una fuerza decisiva del proceso social. En su *Historia de Italia de 1871 a 1915*, Croce saca la conclusión de que la crisis del liberalismo y la agudización de la guerra de clases provienen exclusivamente de la debilidad de las ideas liberales, que no han podido soportar el ataque del positivismo en primer término, y luego del irracionalismo. A consecuencia del debilitamiento del "idealismo sano" se difundieron las ideas imperialistas, nacionalistas y sindicalistas, y esto, en fin de cuentas, lleva a la guerra y a la dictadura. La idea de vincular la guerra ideológica en Italia con la lucha de clases, y a través de esta última con la economía, no le pasa a Croce por la cabeza.

La cosa se presenta en forma análoga en la *Historia de Europa en el siglo* XIX, en la cual, como principal fuerza motriz de la historia se presenta la lucha de cinco distintas visiones del mundo, "religiones": catolicismo, autoritarismo, democratismo, comunismo y liberalismo. Desde el punto de vista de Croce, la implantación de la dictadura fascista en Italia no estaba motivada por causas

21 Cita del artículo de Ch. Beard: "Written History as an Act of Faith", *The American Historical Review* v. XXXIX (1933-1934), pág. 230-231.

materiales, sino por el debilitamiento del temple moral y la vigilancia del liberalismo, y sólo la autocrítica puede engendrar la fuerza moral del liberalismo, que está llamada a liquidar al fascismo [22]. Esta concepción "ético-política" de la historia de Croce se corresponde directamente con su táctica pasiva de no colaborar con el régimen de Mussolini, de la cual ya hemos hablado.

Croce hizo todos los esfuerzos posibles por resuscitar la filosofía idealista, por librarla de la teología, la mitología y el trascendentalismo. Pero este intento estaba inevitablemente condenado al fracaso. Como no deslinda la realidad objetiva de su reflejo en la conciencia humana, y reduce la historia a la historia de las ideas, su explicación del proceso histórico resulta inevitablemente superficial y unilateral.

El idealismo filosófico, que no puede explicar el proceso histórico, tampoco puede dar una fundamentación teórica a la ciencia histórica. Ante todo, y en contra del aserto de Croce, la unidad de lo histórico y lo lógico no significa su coincidencia plena, su identidad. Es verdad que la filosofía ayuda a la historia, le proporciona su método. Pero esto no significa que sea necesario reducir la historia a la filosofía o viceversa.

Pero esto no es lo principal. Lo principal consiste en que, si el espíritu crea la historia, ¿cómo es posible que ésta llegue a ser conocida por los simples mortales? Dicho de otro modo: ¿qué relaciones median entre la historia y la historiografía? Justamente en este punto se produce la divergencia de Croce con otro neohegeliano italiano, Giovanni Gentile, cuya filosofía tiene mucho en común con las ideas de Croce.

Croce y Gentile parten de la tesis hegeliana de la coincidencia de la historia y la historiografía. Hegel, como es sabido, consideraba que "la historiografía surge simultáneamente con hechos y acontecimientos que son históricos, propiamente hablando: existe un fundamento interior común que los engendra" [23]. Por lo tanto, allí donde no hay relato histórico no hay historia objetiva, desarrollo objetivo. Para Hegel este punto de vista es completamente lógico: la historia es para él el autodesarrollo del espíritu absoluto y la historiografía es la autoconciencia de este espíritu. De manera idea-

[22] Para la exposición de los conceptos fundamentales en las obras históricas de Croce, véase: A. R. Caponigri: *History and Liberty. The Historical Writings of Benedetto Croce*, London, 1955.

[23] Hegel: *Obras*, t. VIII, pág. 58 (ed. rusa).

lista confusa se expresa aquí un pensamiento profundo: sin una ciencia histórica no es posible conocer las leyes del desarrollo social y, en consecuencia, la creación histórica conciente. Desarrollando este pensamiento de Hegel a la manera idealista y subjetiva, Gentile identifica plenamente historia e historiografía. Piensa de la siguiente manera: la única realidad indiscutible es "la experiencia". La experiencia presupone, sin embargo, un sujeto, fuera del cual nada puede existir, del mismo modo que el amor (o el odio) no pueden existir más que como sentimientos experimentados de amor (o de odio).

Pero si el mundo sólo existe en la conciencia del sujeto, ¿cómo es posible hablar de hechos históricos objetivos? Lo cierto es que el pasado ha muerto hace mucho tiempo. "En tiempos pasados los hombres nacían, pensaban y trabajaban, sufrían o eran felices, vencían o eran vencidos. Pero hace ya mucho tiempo que todos ellos han muerto, como las flores cuya belleza y fragancia les dio placer mientras vivían, o como las hojas que verdearon ante ellos en primavera y se volvieron amarillas y se desprendieron en el otoño. El recuerdo de ellos vive, pero el mundo de los recuerdos, como el de la fantasía, no es nada, y los recuerdos no tienen más consistencia que los sueños" [24].

Por eso conviene rechazar el concepto de tiempo y reconocer la subjetividad plena de la historia, que cada historiador recrea de nuevo en su conciencia. "El acontecimiento pasado —escribe Gentile— es antiguo o reciente [...] según el desarrollo intelectual del pensador. En menos palabras: el historiador sabe bastante bien que la vida y el sentido de los hechos del pasado no pueden ser descubiertos en los pergaminos, documentos o cualesquiera vestigios auténticos del pasado. La fuente de ellos [...] es la misma personalidad del historiador" [25].

Como es evidente, esta concepción lleva a la arbitrariedad subjetiva y, en el fondo, termina con la ciencia histórica. Croce no puede admitir estas conclusiones nihilistas de Gentile. Ve las fuentes del pensamiento histórico en la realidad actual y, defendiendo la tesis de que toda historia tiene un carácter de actualidad, subraya al mismo tiempo que historia e historiografía no son la misma cosa. En "nuestra tesis —escribe— la historia y la historiografía son

[24] G. Gentile, "The Trascending of Time in History", *Philosophy and History. Essays Presented to Ernest Cassirer,* Oxford 1936, pág. 103.
[25] Ibíd., pág. 104.

simultáneamente iguales y distintas, del mismo modo que en la poesía lo son la pasión y la facultad poética, el sentimiento y la intuición, que se funden y se separan al mismo tiempo en el concepto de la expresión poética y la intuición lírica..." [26].

Pero esta "diferencia", en el fondo, nada esclarece. Pues el sentimiento y la "intuición poética" son, por su esencia misma, subjetivos, mientras que el proceso histórico fluye independientemente de la conciencia del historiador. Deslindar con claridad la historia (es decir, el proceso histórico objetivo) de la historiografía (es decir, la adquisición, por parte de la sociedad, de la conciencia de su desenvolvimiento) sólo puede efectuarse sobre la base de la teoría materialista del reflejo, que no es admitida por Croce. En éste la diferencia entre historia e historiografía se muestra tan sólo como diferencia entre el espíritu del mundo y la conciencia humana individual, por lo cual constantemente se confunden.

Agudamente conciente de la insuficiencia de la historiografí descriptiva, objetivista, y del mismo modo de la filosofía especulativa de la historia, Croce pone el acento sobre las exigencias prácticas de la vida, demuestra que la historia está llamada, no sólo a registrar hechos, sino también a participar en la realidad actual. "La exigencia práctica que es la base del juicio histórico —escribe— comunica a cualquier historia un carácter de «historia contemporánea», porque, por muy alejados cronológicamente que parezcan los hechos vinculados a ella, la historia está siempre en realidad dirigida hacia las exigencias y la situación en la cual estos hechos muestran sus fluctuaciones" [27]. La historiografía libera a los hombres del poder del pasado, les permite elevarse por encima de él, y en esto radica su enorme importancia práctica.

La insistencia en la vinculación de la historia con las exigencias actuales, la lucha contra la erudición "muerta", alejada de la realidad, de los especialistas, constituyen, sin duda, un mérito de Croce. Justamente fue esta permanente inquietud la que le ganó las simpatías de muchos de los mejores representantes de la intelectualidad burguesa. Pero el idealismo filosófico de Croce lo lleva a contradicciones insolubles. Como para él lo único "real" es el pensamiento humano, niega la realidad del pasado histórico cuando este pasado no es pensado por nadie en un momento dado. Toda historia es contemporánea, dice, pero tan sólo en la medida en

[26] B. Croce *Teoria e storia della storiografia*, Bari, 1948, pág. 297.
[27] B. Croce: *La storia come pensiero e come azione*, pág. 5.

que vive en mi pensamiento. ¿Qué interés ofrece la historia de la guerra del Peloponeso o la guerra de Mitrídates? "Para mí, en el momento dado, ninguno; y, en consecuencia, para mí en ese momento dado estas historias no son historias, sino, a lo sumo, simples designaciones de los libros de historia"; se vuelven historia solamente en el momento en que me son necesarias o cuando pienso en ellas [28].

Croce niega categóricamente la posibilidad de crear una "historia objetiva", basada en el estudio de las fuentes históricas. ¿En qué forma se podrá saber —pregunta— cómo era el pintor Polignoto, si ni siquiera uno solo de sus cuadros ha llegado hasta nosotros? Dicen que, al respecto, existe el testimonio de sus contemporáneos. ¿Pero quién puede dar testimonio de estos testimonios? Lo que se llama fuente histórica no es, en realidad, nada más que un conunto de simples signos gráficos que en sí mismos, aparte del senido que se les atribuye, no significan nada [29].

Croce opone la "historia" a la "crónica". La historia es la actividad eternamente viviente del espíritu, mientras que la crónica es el documento muerto. Propiamente hablando, los documentos que no interesan a nadie tampoco existen, "porque los objetos exteriores que están fuera del espíritu no existen" [30]. Tan sólo el espíritu del historiador vivifica la crónica muerta. La tesis principal de Croce es: "El espíritu mismo es la historia. En todo momento crea la historia y, es a la vez, resultado de toda la historia precedente. Es así que el espíritu contiene en sí toda su historia, que coincide con él mismo" [31].

Este espíritu se individualiza eternamente, y la historiografía no desempeña nada más que un papel auxiliar en la ocasión. El espíritu mismo es capaz de revivificar su propia historia sin fuentes y documentos exteriores, pero él mismo los ha creado a fin de facilitarse la tarea. Croce compara la función de los documentos históricos con la función de las agendas, libretas, etc., en la vida individual. Si perdiéramos nuestras libretas, memorándums y notas, el hecho nos acarrearía numerosos inconvenientes y disgustos, pero no por ello perderíamos nuestra autoconciencia, no nos olvidaríamos de dónde vivimos y en qué nos ocupamos. Lo mismo ocurre en la

[28] B. Croce: *Teoria e storia della storiografia*, pág. 5.
[29] B. Croce: *Teoria e storia della storiografia*, pág. 9.
[30] Id., ibíd., pág. 12.
[31] Id., ibíd., pág. 16.

historia de la humanidad con los documentos históricos: no son más que libretas de notas en las cuales resulta cómodo anotar el estado espiritual de la humanidad en tal o cual momento. Pero en sí mismos no significan nada. Los llamados documentos históricos, en su totalidad, "no actúan como tales y no son tales si de algún modo no suscitan o no confirman en mí recuerdos o estados de ánimo que me son inherentes. En todos los otros respectos continúan siendo combinaciones de pinturas, de papeles, trozos de metal o de goma, desprovistos de toda energía psíquica" [32].

Si se quiere traducir lo dicho por Croce al lenguaje científico materialista, habrá que definir así su posición: la historia de la humanidad es un proceso único e integral, en el cual cada grado determinado de desarrollo, cada "presente" contiene en sí, dialécticamente, en forma de "extracto", todo el pasado, toda la historia previa de la humanidad. Y si, en consecuencia, determinada época plantea determinados interrogantes a la historia, ello por su parte está condicionado por el mismo pasado, por la misma historia precedente. Pero Croce pone patas arriba la dialéctica del desarrollo histórico, disolviendo el proceso histórico real en el "espíritu" abstracto. Identifica la idea hegeliana absoluta con la conciencia individual e introduce una increíble confusión en la ciencia histórica.

Ante todo, al atribuir un carácter absoluto al fluir no interrumpido del tiempo, Croce saca la conclusión de que un eterno presente (es decir, el mismo espíritu absoluto) contiene en sí tanto el pasado como el futuro. Rechaza la idea de la creación de una historia universal y sostiene que la historiografía, en general, no necesita el concepto de "tiempo", que debe ser remplazado por los conceptos de "proceso" o de "desarrollo". "Junto con la idea —o, mejor dicho, la fantasía— de la llamada historia universal desaparece el concepto del tiempo como marco de la historia. La reconstrucción de innumerables procesos, a los cuales corresponden innumerables puntos de vista, engendrados por el desarrollo de la vida, demuestra realmente que la historia no tiene ni comienzo, ni fin, ni tiempo" [33].

Junto con el tiempo son expulsados de la historia la causalidad y la explicación científica de los hechos. Croce sostiene que "el concepto de causa es y debe seguir siendo ajeno a la historia, pues

[32] B. Croce: *La storia come pensiero e come azione*, pág. 6.
[33] B. Croce: *Teoria e storia della storiografia*, pág. 296.

ha nacido en el terreno de las ciencias naturales" [34]. A su modo de ver, la historia tiene la necesidad de ser puramente lógica, en el sentido en que todo en ella es puesto por el pensaminto, pero esta necesidad no tiene nada en común con las relaciones causales objetivas. La historia no sólo no se repite, sino que sus propios procesos no pueden ser clasificados como si se tratara de objetos materiales. Si un hecho existe tan sólo en la medida en que es pensado, entonces, por ello mismo ya es comprendido de entrada. Si lo real es únicamente lo que existe en el pensamiento, entonces no puede haber un hecho real cuya naturaleza sea desconocida, es decir, no esté contenida en el pensamiento. De aquí se deduce que "en el pensamiento la realidad y la cualidad, la existencia y la esencia son idénticas, y no es posible sostener la realidad de un hecho sin conocer al mismo tiempo su naturaleza, es decir, sin haberlo clasificado" [35].

Si se prescinde de la causalidad en la historia, no queda lugar en ella, evidentemente, para la repetición y las leyes objetivas. "La realidad viviente" del pensamiento histórico no puede atarse, en opinión de Croce, a ninguna ley ni someterse a fórmula alguna. "La historia, como la poesía, como la conciencia moral, como el pensamiento, no tiene leyes que la dirijan, semejantes a las leyes que formula el hombre en las ciencias positivas o naturales" [36].

En cuanto se excluyen los conceptos de tiempo, de causa y de ley se excluye automáticamente el problema de la selección y la periodicidad de los hechos históricos. "Dado que un hecho es histórico sólo en cuanto tiene sentido, y como nada existe fuera del pensamiento, carece de todo significado el problema que consiste en averiguar qué hechos son históricos y cuáles no lo son" [37]. No es posible hablar entonces de una periodicidad objetiva científica de la historia. Al atribuir un carácter absoluto al fluir ininterrumpido del proceso histórico y pasar por alto la peculiaridad cualitativa de sus etapas, Croce sostiene que toda periodicidad de la historia es arbitraria y circunstancial, que las épocas históricas no son más que signos mnemotécnicos y que los cuadros cronológicos en la historia son algo así como los carteles de teatro: despiertan

[34] B. Croce: *La storia como pensiero e come azione*, pág. 16
[35] B. Croce: *Teoria e storia della storiografia*, pág. 65.
[36] B. Croce: *Storiografia e idealità morale*, pág. 91.
[37] B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, pág. 95.

en nosotros las asociaciones necesarias, pero en sí no significan nada [38].

Se burla de los intentos de los historiadores, de definir de algún modo lo específico de cada época histórica. Los historiadores hablan de "períodos de transición" como si toda época y hasta todo momento no fueran transitorios, no fueran creadores permanentes de nueva vida; también dividen las épocas en "orgánicas" y "críticas", como si toda época no fuera simultáneamente orgánica y crítica [39].

Dirige también sus sarcasmos contra los esquemas metafísicos y las construcciones arbitrarias que con tanta frecuencia crea la filosofía idealista de la historia. Pero como niega esencialmente la dialéctica hegeliana —la ley de la unidad y la lucha de los contrarios—, él mismo no se percata de las diferencias cualitativas de los períodos históricos: el ininterrumpido proceso de desarrollo le oculta las rupturas de la continuidad, los saltos cualitativos; en Croce la evolución se traga a la revolución. En definitiva nos quedamos con una historia sin periodicidad definida, en la cual n se puede decir siquiera que cada período histórico se diferencia c los otros.

Dejando a un lado la causalidad y las leyes objetivas, Croce admite la imposibilidad de estudiar el proceso de desarrollo de la humanidad como un todo único. "La tela de la historia universal o, inclusive, de las historias particulares en que ésta se divide, no es, ¡ay!, una tela, sino un trapo agujereado" [40]. La única salida que propone consiste en rechazar el ideal inalcanzable de la objetividad y la historia universal, "y recobrar, como precio de este rechazo, la tranquilidad perdida".

Como se ve, su concepción lleva a las conclusiones relativistas y agnosticistas contra las cuales lucha. En realidad, Croce hace una crítica negativa del irracionalismo y el pesimismo, demostrando que "el pesimismo nada vale en lógica, es decir, en filosofía". Sostiene que en la historia no hay ni puede haber nada irracional, puesto que es hecha por el espíritu, y si el historiador considera que hay algo irracional o negativo, "demuestra con ello, no la irracionalidad o negatividad de tal hecho, sino su propia irracionalidad e incapa-

38 B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, pág. 299.

39 Ibíd., pág. 298.

40 B. Croce, "Historicisme pur et impur", *Revue de Métaphysique et de Morale*, an. 55, Nº 3, julio-setiembre de 1950, pág. 261.

cidad" [41]. Croce defiende la idea del carácter ininterrumpido del proceso histórico, demostrando que "el progreso no es otra cosa que el ritmo del espíritu mismo, mediante el cual, y sólo así, es posible explicar y comprender la historia y hacia el cual se puede (y se debe) dirigir la vida moral" [42].

Croce demuestra que la verdad histórica es alcanzable y dice que el historicismo no sólo no lleva al relativismo, sino que, por el contrario, "el historicismo aleja al relativismo, pues sitúa la verdad sobre el terreno firme de la historia, único sostén que tiene el hombre" [43].

Estas posturas de Croce le han granjeado fama de incansable luchador contra el escepticismo, el agnosticismo y el misticismo. En realidad, sin embargo, el irracionalismo contra el cual luchó siempre, es la consecuencia fatal de sus principios [44].

A partir de un supuesto justo —el conocimiento del pasado es útil al presente—, Croce formula la inferencia errónea de que en la historia no sólo no se logra una verdad absoluta, sino ni siquiera una verdad objetiva de alcance limitado. La finalidad de la investigación histórica, según Croce, no es la de copiar o repetir la realidad, sino la de responder a los interrogantes, resolver los problemas teóricos, a cada rato planteados por la realidad de la vida. No se percata de que justamente el *reflejo* profundo y científico de determinados lados de la realidad histórica da respuesta a los interrogantes que nos plantea el desarrollo histórico. Es por eso que, a la pregunta de dónde debe buscarse la auténtica unidad de la composición histórica, Croce contesta: "Evidentemente, en nosotros, en nuestro pensamiento, que arroja una luz más o menos clara sobre determinados procesos de los hechos y nos lleva a una posición o juicio definidos..." [45]. De aquí extrae la conclusión de que las distintas "historias" pueden escribirse desde distintos puntos de vista, y de que todos estos diferentes puntos de vista tienen iguales derechos y no pueden refutarse los unos a los otros [46].

[41] B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, pág. 181. Véase B. Croce *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX*, v. I, pág. 26.

[42] B. Croce, "Il progresso come stato d'animo o il progresso come concetto filosofico", *Critica*, nº 11, 1948, pág. 3.

[43] B. Croce, "Il marxista Odierno", *Critica*, nov. 1950, pág. 234.

[44] Esto ha sido observado también por los críticos católicos de Croce. Ver F. Olgiati, *Benedetto Croce e lo storicismo*, pág. 390.

[45] B. Croce, *Storiografia e idealità morale*, pág. 102.

[46] B. Croce, Ibíd.

¿Cómo decidir cual de dos concepciones está más cerca de la verdad, cuál es el criterio de la verdad histórica? Croce no contesta esta pregunta. Verdad es que se separa de la concepción de T. Lessing y escribe que la "subjetividad histórica" de éste es "objetividad" al mismo tiempo, aunque no reconoce que los conceptos históricos reflejan un determinado objeto que existe fuera del espíritu. La objetividad del historiador, en el concepto de Croce, consiste en que al realizar una "reconstrucción histórica" "tiene obligaciones en relación con la lógica y los documentos: la lógica no debe ser contradicha y los documentos no deben ser tergiversados" [47]. Pero es posible adulterar la historia sin infringir las leyes de la lógica formal y sin tergiversar ningún documento concreto: para ello basta con hacer una interpretación arbitraria.

Por supuesto, desde el punto de vista moral, existe una gran diferencia entre un hombre que concientemente, a sabiendas, falsifica la historia y el estudioso honrado que llega a una conclusión falsa en virtud de algún error de método o de sus ideales políticos equivocados. Pero esta diferencia tiene un carácter subjetivo. De este modo comprendemos mejor las causas de la tergiversación, pero el resultado objetivo no cambia por ello.

A la vez que subraya el vínculo que existe entre cualquier historia y la actualidad, Croce se pronuncia abiertamente contra la tesis marxista de la historiografía partidaria, y sostiene que ésta siempre parte de las exigencias de una política partidaria y no de las exigencias internas del pensamiento, y que el criterio usado no es el de la verdad, sino el del éxito. No quiere comprender que todo el problema radica aquí en saber de qué partido se habla; si se trata del partido de la clase revolucionaria, las exigencias de la ciencia no sólo son respetadas, sino que la posición asumida se basa en ellas.

Croce pide una "historiografía filosófica" que no exprese directamente las pasiones partidarias, que sea "al mismo tiempo apasionada e imparcial, ardiente y fría". Es decir, una historiografía liberal "por encima de los partidos, que todo lo abarque". Habla mucho del carácter "subyugante" de esta "historiografía filosófica", que tiene "como principio, no a instituciones particulares y rempla-

[47] B. Croce, "Conversazioni critiche". Serie quinta. *Scritti di storia letteraria e politica*, t. XXXII, Bari, 1939, pág. 180.

zables, sino la idea de la libertad" [48]. La historia debe comprenderlo y justificarlo todo, y en ningún caso debe juzgar y castigar [49].

Por supuesto, Croce tiene razón al demostrar que la ciencia histórica no debe ponerse al servicio de la coyuntura política. En su *Historia de la historiografía italiana* critica acerbamente la falsificación fascista de la historia, burlándose del método que consiste en "Utilizar la historia según la dirección de que sopla el viento". Pero este objetivismo de Croce "que todo lo abarca" no era en el fondo nada más que una pantalla para su liberalismo burgués. La fórmula de Hegel: "todo lo real es racional, y todo lo racional es real", es interpretada por Croce en forma conservadora, en el sentido de que se debe justificar todo lo que existe.

Para Croce toda la historia es positiva y racional: en ella todo es igualmente necesario, por cuanto todo en ella es obra del espíritu. Al remplazar el principio de la dialéctica hegeliana de la ucha de los contrarios por la propia "dialéctica de las diferencias", el filósofo italiano despojó a los conflictos sociales de toda agudeza y profundidad.

Croce habla abundantemente del progreso. Pero el concepto de progreso sólo tiene sentido cuando se refiere a un proceso histórico vivo en el cual se dan períodos de reacción, de retroceso, de zigzagueos. Croce niega todo esto, y por eso en su filosofía la idea del progreso no tiene asidero intelectual, pues se basa solamente en la fe. Su teoría excluye el problema de la "responsabilidad histórica", y en buena medida facilita una actitud de abstención. "La historia —escribe— no juzga y no niega las ideas de ningún adversario o persona que piense de una manera distinta a como pienso yo; la historia sólo dice lo que piensa el que está de acuerdo con ella: seguid el camino que os ha sido trazado aquí, dedicaos a la obra íntegramente, cada día, cada hora, en cada uno de vuestros actos, y dejad que obre la providencia divina, que nos conoce mejor, a nosotros, pecadores, y obra junto con nosotros, en nosotros y por encima de nosotros" [50]. Dicho de otro modo, comenta Galletti "¡Humillad la cabeza ante los designios secretos del Todopoderoso y callad!" [51].

48 B. Croce, *Storia come pensiero e come azione*, págs. 180-181.
49 Ver B. Croce: *Teoria e storia della storiografia*, págs. 76-77.
50 B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo XIX*, Bari 1932, pág. 362.
51 A. Galletti: *Natura e finalità della storia nel moderno pensiero europeo*, Della storia filologica allo storicismo idealistico, Milano, 1954, pág. 360.

Croce retoma la tesis hegeliana de que toda la historia es la historia del desarrollo de la libertad. Pero interpreta la libertad como un principio genérico abstracto, intentando superar el concepto partidario clasista de la libertad que tiene el marxismo. La exigencia de igualdad, propugnada en su tiempo por la burguesía revolucionaria, es proclamada por él una utopía, añadiendo que la igualdad entre los hombres no es posible y que la "igualdad plena" sólo es posible en las matemáticas. Para él la libertad es el "principio del mundo". Todos los hombres son libres por el solo hecho de vivir y pensar. De la observación que dice "la libertad es una ley suprema" se desprende que la libertad es incondicional, es decir, no depende de ninguna condición de hecho" [52].

De este modo, la libertad de Croce se convierte en un principio filosófico formal desprovisto de todo contenido real. El hombre es tan libre en una cárcel como en un trono, puesto que esta libertad mística no puede ser suprimida ni limitada. Croce rechaza categóricamente la posición marxista de que los hombres deben tener medios materiales de existencia para gozar de una libertad verdadera. Esto, declara Croce, "no es una verdad filosófica: es acción práctica" [53]. He aquí cómo se realiza en fin de cuentas la "identidad" prometida por Croce de la teoría y la práctica. Una especulación desnuda que cubre los designios reaccionarios de la clase dirigente: ¡esta es la conclusión final de la "filosofía historicista" de Benedetto Croce!

A principios del siglo XX Croce tuvo una notable influencia en el desarrollo de la cultura italiana; ayudó a librarla de su provincianismo y enclaustramiento [54] y contribuyó así a la formación de una autoconciencia de las fuerzas progresistas del país. En virtud del carácter anticlerical de sus obras, figuró hasta 1934 en el *Index Librorum Prohibitorum*. Su teoría influyó para que los historiadores italianos se mantuvieran apartados del sociologismo vulgar que se difundió con tanto éxito en varios países. Ello explica el profundo respeto con que hablan de Croce muchos y notables historiadores burgueses, a pesar de señalar la inconsecuencia de sus ideas [55].

Y sin embargo, el "historicismo" de Croce no es un historicismo auténtico. Al reducir la historia de la humanidad a la historia

52 B. Croce, *Storiografia e idealità morale*, pág. 58.

53 B. Croce: *Storiografia e idealità morale*, pág. 59.

54 Ver *Treinta años de vida y de lucha del Partido Comunista Italiano*, Artículos y documentos, Moscú, 1953, pág. 78.

55 Ver: F. Chabod, "Croce storico", *Rivista storica italiana*, 1952, fasc. IV

del espíritu, Croce despoja de su contenido objetivo al proceso histórico, empobreciéndolo y limitándolo en forma extrema.

"Es necesario reconocer que Croce se esforzó por acercar la filosofía idealista a la realidad, y como contribución positiva al desarrollo de la ciencia hay que citar su lucha contra el trascendentalismo y la teología en las formas características del pensamiento religioso confesional —escribe Gramsci—, pero no es posible admitir que haya logrado realizar su propósito consecuentemente: la filosofía de Croce sigue siendo una filosofía «especulativa»... apenas liberada de las formas más groseras de hojarasca mitológica" [56].

La concepción de Croce ha sido sometida a crítica desde posiciones muy diversas [57]. La reacción católica no le puede perdonar sus ataques contra el "trascendentalismo" y contra Dios. Por esto es criticado ante todo por el cardenal Olgiati, quien, después de señalar minuciosamente las contradicciones de su teoría, llega a la conclusión de que una de las causas principales del fracaso de Croce radica "en su carencia de sentimientos religiosos" [58].

La crítica marxista se realiza desde otras posiciones de principio. Reconociéndole a Croce ciertos méritos, los marxistas italianos critican al mismo tiempo su idealismo y el carácter abstracto de su teoría, y demuestran la incompatibilidad de la misma con las exigencias de la ciencia actual.

Y si bien la influencia de la filosofía de Croce ha disminuido considerablemente en Italia en estos últimos años (se ve desplazada, por una parte, por el espiritualismo cristiano, el existencialismo y el neopositivismo; por el otro, por el marxismo), sigue siendo de todos modos bastante fuerte, y la lucha contra ella es una tarea básica de los marxistas italianos [59].

La "idea de la historia" de Collingwood

Entre los numerosos seguidores de la escuela de Croce está el filósofo inglés R. Collingwood. Conviene que examinemos las ideas por él expuestas en su libro *Idea de la historia,* que atrajo la aten-

[56] A. Gramsci: "Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce", *Opere,* t. II, págs. 190-191.

[57] Para consultar los últimos trabajos sobre Croce, véase: G. Mastroianni, "La polemica sul Croce negli studi contemporanei", *Societa,* Nº 4, 1958, 711-737.

[58] F. Olgiati: *Benedetto Croce e lo storicismo,* pág. 36.

[59] Ver M. Alicata: "La via di Marx", *Il Contemporaneo,* 24 de octubre de 1955, pág. 4.

ción general y suscitó ardientes discusiones entre filósofos e historiadores.

Profesor de filosofía en la Universidad de Oxford, Collingwood es un hombre de ideas políticas progresistas. En opinión de M. Cornforth, Collingwood ha sido el único filósofo inglés burgués que "empezó a entender —aunque hacia el final de su carrera— el contenido social reaccionario de lo que pasa por filosofía en las universidades" [60]. El principal mérito de Collingwood ha consistido en su exigencia de vincular la filosofía a la vida, y su crítica a la doctrina neopositivista de los "filósofos menores", cuyo sentido reaccionario comprendió perfectamente. "Ahora sé que los filósofos menores de los tiempos de mi juventud —escribe—, aunque aseguraban que estaban sumidos en la ciencia pura y nada tenían en común con la práctica, eran propagandistas del fascismo en ciernes [...]. Yo sé que toda mi vida, sin ser conciente de ello, he participado en la lucha política, batiéndome contra estas fuerzas en la oscuridad A partir de ahora he de batirme contra ellas a la luz del día" [61].

Aun apreciando debidamente la actividad social antifascist de Collingwood, no es posible, sin embargo, dejar de someter : crítica su filosofía idealista. No puede ponerse en duda el hecho de que es idealista en filosofía, y por eso resulta difícil estar de acuerdo con Cornforth cuando intenta, en el artículo citado, hacerlo pasar por un "adversario del idealismo".

El interés despertado por el libro de Collingwood *Idea de la historia* se vio reforzado por el hecho de que el autor no sólo era un filósofo conocido, sino también un historiador (había escrito dos monografías sobre la historia de la Bretaña romana). Su libro fue recibido con entusiasmo por los partidarios de la filosofía de la historia subjetiva e idealista. El conocido filósofo y sociólogo de Alemania Occidental, discípulo de Dilthey, E. Rothaker, ha dicho que este libro "es la única contribución que los ingleses han hecho a la filosofía de la historia en nuestros tiempos", y el historiador inglés R. V. Harris dice que el libro de Collingwood es "la revelación más importante de nuestros tiempos en el terreno de la historia" [62].

[60] M. Cornforth, "Adversarios del idealismo en la filosofía burguesa actual en Inglaterra", *Voprósi filosofii*, núm. 4, 1955, pág. 97.

[61] R. G. Collingwood: *An Autobiography*, London 1944, pág. 112. (Hay trad. española: *Autobiografía*, 1954.)

[62] R. Harris: "Collingwood's «Idea of History»", *History*, Nº 129, February 1952, pág. 1.

¿Qué representa este libro? En sus tres cuartas partes está dedicado a exponer una filosofía de la historia que combate al materialismo en todas sus formas. Con particular encarnizamiento "critica" Collingwood el "naturalismo antihistórico" de Marx. A su modo de ver, el marxismo representa un retroceso respecto de Hegel. Collingwood no entiende el marxismo, no percibe lo que lo distingue del antiguo materialismo metafísico.

Considera que el error principal de la mayoría de los filósofos de principios del siglo xx es haber considerado "como dos cosas diferentes lo subjetivo y lo objetivo, que, heterogéneos en su esencia, están estrechamente enlazados. Esta concepción es justa en relación con las ciencias naturales [...] pero no lo es en relación con la historia, en la cual el proceso del pensamiento histórico es semejante al de la historia misma" [63]. De tal modo, hasta las posiciones de partida de Collingwood en relación con la historia tienen un carácter idealista.

Contrapone la historia a las ciencias naturales. El hombre de ciencia se ocupa de hechos, mientras que el historiador se ocupa de pensamientos. Para Collingwood, "toda la historia es la historia del pensamiento" [64]. Asegura que al historiador no le interesan tanto los hechos del pasado, cuanto los motivos que obraron sobre los hombres para que se comportaran de tal manera, y no otra. "El historiador que investiga cualquier acontecimiento del pasado establece una distinción entre lo que podría llamarse los aspectos interno y externo del acontecimiento. Por aspecto externo entiendo todo aquello que puede ser descrito en relación con los cuerpos y sus movimientos: el cruce hecho por Julio César, acompañado de tales y cuales personas, del río llamado Rubicón [...]. Por aspecto interno entiendo la parte del acontecimiento que sólo puede ser descrita en términos de pensamiento: el desacato de César a las leyes de la República" [65]. Aunque el historiador estudia ambos aspectos, el último es para él mucho más importante. El hombre de ciencia, consecuentemente, establece las leyes y las causas de los fenómenos que se producen. La tarea del historiador es otra: comprender el pensamiento que se ha expresado en el acto correspondiente.

En el fondo de este punto de vista nos encontramos con la

[63] R. Collingwood: *The Idea of History*, pág. 190.
[64] Ibíd., pág. 215.
[65] Ibid., pág. 213.

antigua actitud voluntarista, según la cual la única fuerza activa en el proceso histórico es la libre voluntad de las personalidades aisladas, voluntad que no se somete a ninguna determinación.

Semejante concepción del proceso histórico torna inútil el establecimiento de relaciones de causa a efecto. A la manera de Croce, Collingwood sostiene que descubrir un pensamiento significa ya haberlo comprendido. Es verdad que, a diferencia del mismo Croce, Collingwood no pide que se suprima de la historia el término "causa", pero, a su modo de ver, el concepto de causalidad en la historia difiere en forma sustancial del concepto de causalidad en las ciencias naturales. "Cuando el hombre de ciencia pregunta: «¿Por qué enrojece un determinado trozo de papel tornasol?», da por sobrentendida la pregunta: «¿En qué condiciones generales enrojece el papel tornasol?» Cuando el historiador pregunta: «¿Por qué Bruto mató a César?», está pensando: «¿Qué pensaba Bruto? ¿Qué pensamientos lo llevó a matar a César?» La causa del acontecimiento es dada para él por un pensamiento en la conciencia de una personalidad, por influencia del cual se produjo el hecho dado; y esta causa no es algo exterior en relación con el acontecimiento, sino el aspecto interno del acontecimiento en sí" [66].

Collingwood tiene razón cuando rechaza la teoría metafísica de la causalidad "exterior", cuya inconsistencia en la historia es evidente. Pero critica la metafísica desde una posición idealista. Si la causa (el contenido) de cualquier acontecimiento no es más que el pensamiento humano, entonces todo el proceso histórico se reduce a averiguar qué pensaban los hombres en el pasado. Esta concepción hace retroceder considerablemente a la ciencia histórica, incluso en comparación con la historiografía positivista.

¿De qué modo puede el historiador penetrar en el pensamiento de hombres que han muerto hace mucho tiempo? "Hay una sola manera de lograrlo: revivir ese pensamiento en la propia conciencia" [67]. Si se quiere entender por qué motivo cruzó César el Rubicón, hay que ponerse en el lugar de César. De esta manera, toda la historia resulta ser "la recreación de los pensamientos del pasado en la mente del historiador" [68].

66 R. G. Collingwood: *The Idea of History*, págs. 214-215.
67 Id., Ibíd., pág. 215.
68 Ibídem.

Como se ve, aquí se invoca la concepción de Dilthey de la historia como una "comprensión". El historiador, piensa Collingwood, debe ser "el microscopio de toda la historia, que él puede conocer" [69].

Collingwood sostiene que la teoría materialista del reflejo, que proviene del reconocimiento de que fuera de la conciencia humana existe un mundo objetivo, no es aplicable a la historia, y llama por todos los medios la atención sobre el papel de la "imaginación histórica", que "crea" la historia. Haciendo referencia al inevitable carácter incompleto de las fuentes históricas y a las dificultades del conocimiento histórico en su totalidad, niega categóricamente la posibilidad de una verdad objetiva en la ciencia histórica. Los datos de dichas fuentes no son para él nada más que columnas de las que cuelgan las telas de araña de las imágenes apriorísticas de la historia.

"Por supuesto, los historiadores creen partir de datos definidos, y por «datos» entienden hechos históricos ya conocidos plenamente por ellos, en su forma definitiva, al comienzo del proceso de ordenación de la investigación histórica [...]. Pero cuando preguntamos de dónde toma estos datos el pensamiento histórico, la respuesta es evidente: los produce el propio pensamiento histórico, de tal modo que, en relación con el pensamiento histórico en su totalidad, estos hechos no son en modo alguno un punto de partida, sino un resultado o un resumen" [70].

¿Qué demuestra esta opinión? Toda ciencia se desarrolla yendo del no conocimiento al conocimiento, y cada investigador parte de lo que ha sido descubierto antes por la ciencia. Si decimos que tal acontecimiento fue descubierto por tal investigador, ¿significa esto que el investigador ha creado dicho acontecimiento? El historiador puede reflejar con mayor o menor fidelidad los hechos históricos, y en el curso de desarrollo de la ciencia, a medida que se profundizan nuestros conocimientos, podrán y deberán cambiar las ideas que nos formamos de las tendencias generales de la historia y de los hechos concretos de ella. Pero el historiador es tan incapaz de "crear" el más minúsculo hecho histórico como lo es el físico de crear un átomo o el astrónomo una nueva galaxia.

Collingwood no reconoce la existencia de un criterio objetivo de la verdad histórica. "Para verificar sus conclusiones, el pensa-

[69] R. G. Collingwood, Autobiography, pág. 79.
[70] R. G. Collingwood: *The Idea of History*, págs. 243-244.

miento histórico no puede apelar a ninguna instancia fuera de sí mismo" [71], escribe. Es verdad que se apresura a añadir que esto no es un argumento a favor del escepticismo histórico, que es sólo el descubrimiento de una "segunda dimensión" del pensamiento histórico, la historia de la historia. En el fondo se hace referencia al hecho de que la propia visión del mundo del historiador también está determinada históricamente. En el materialismo histórico esta situación constituye un punto de partida para la crítica del voluntarismo y del objetivismo burgués. Pero Collingwood no entiende que la limitación histórica del historiador está determinada ante todo por condiciones materiales, objetivas, y que el "punto de vista" del historiador está condicionado totalmente, no sólo por la época en que vive, sino, más concretamente aun, por su pertenencia a una clase, por la posición que ocupa en la lucha social de sus tiempos. Esforzándose, como Croce, por situarse por "encima" de la lucha de partidos y de clases, Collingwood no puede demostrar teóricamente la equivalencia de "todos los puntos de vista" y no llega a ver siquiera el criterio objetivo de la verdad histórica. Esto lo lleva, contra su voluntad, al relativismo y, en parte, a la negación del progreso social. "Sería absurdo preguntarse —escribe— si tal o cual período histórico, tomado en su totalidad, revela un progreso en relación con el período precedente. Pues el historiador nunca puede abarcar un período histórico como un todo" [72]. Todas las representaciones sobre el progreso o la regresión son subjetivas, "nos dicen muchas cosas sobre los historiadores que estudian los hechos, pero nada nos dicen sobre los hechos estudiados" [73].

Como señala con acierto Toynbee, Collingwood profesa un "fetichismo del pensamiento" que engendra contradicciones insolubles entre su filosofía y sus propios trabajos históricos. El Collingwood historiador utiliza magistralmente, en sus monografías sobre la historia de la Britania romana, los datos arqueológicos que, según la concepción del Collingwood filósofo, son en el fondo innecesarios. "La refutación de Collingwood por Collingwood es tan irrefutable como la refutación del obispo Berkeley por el Dr. Johnson. El historiador ha dado cuenta de modo decisivo de la piedra angular del filósofo, que resulta ser, en realidad, una verdadera pie-

71 R. G. Collingwood, *The Idea of History*, pág. 243.
72 Ibíd., pág. 329.
73 Ibíd. pág. 327.

dra en su camino" [74]. De aquí que la concepción de Collingwood resulte inaceptable para los historiadores profesionales. Incluso el historiador Charles Beard, que muestra buena disposición para con las construcciones de este tipo, dice que no es posible aplicar prácticamente el método de Collingwood. "Aunque no podemos conocer toda la historia, y ni siquiera una parte considerable de ella, es evidente que podemos descubrir sobre la historia y sobre nosotros mismos mucho más mediante la reflexión, observando los límites del conocimiento histórico y la exactitud de nuestros métodos" [75].

De este modo, la teoría de Collingwood, como el "historicismo" de Croce, deja sin resolver los problemas reales del pensamiento histórico y, lo que es peor, lo lleva al callejón sin salida de la abstracción idealista.

74 A. J. Toynbee, *A Study of History*, v. IX, Londres 1954, pág. 723.

75 Ch. A. Beard, Comentario al libro de Collingwood "The Idea of History", *American Historical Review* núm. 4, julio de 1947, pág. 707.

Capítulo IV

NEOPOSITIVISMO CONTRA HISTORICISMO

Hasta este momento hemos examinado escuelas filosóficas que se presentan bajo la bandera del "antipositivismo" y defienden la idea de una oposición de principio entre el conocimiento histórico y el conocimiento de las ciencias naturales. A primera vista da la impresión que la filosofía neopositivista es enemiga de todas las concepciones de esta índole. Contrapone al irracionalismo filosófico la idea de una filosofía "severamente científica"; al dualismo neokantiano entre historia y ciencia natural opone el principio de la unidad del conocimiento científico.

Según el punto de vista de Carnap, Neurath y Mises, la contraposición sostenida por la filosofía burguesa, entre ciencias naturales y ciencias sociales, representa un "vestigio teológico" [1]. Los neopositivistas han sometido a una severa crítica la doctrina irracionalista que proclama a la intuición como instrumento principal del conocimiento histórico y, en especial, a la "comprensión" de Dilthey [2].

Burlándose del dogmatismo y la metafísica de las concepciones histórico-filosóficas tradicionales, los neopositivistas exigían que se situara la sociología sobre el terreno firme de los hechos empíricamente comprobables. Algunos neopositivistas aislados (O. Neurath,

1 O. Neurath, "Soziologie in Physikalismus", *Erkenntnis*, Wien 1932, S. 407. Ver también R. von Mises *Positivism. A Study in Human Understanding*, Harvard University Press, Cambridge 1951, p. 213.

2 O. Neurath, escribe, por ejemplo: "Se puede exigir del investigador sensibilidad, comprensión y consustanciación con el tema tratado, pero esto tiene tan poco que ver con el conjunto de las exigencias de la ciencia como el buen café, que también ayuda a trabajar al investigador". (*Empirische Soziologie, Der wissenschaftliche Gehalt der Geschichte und Nationalökonomie*, Wien 1931. S. 56 R. von Mises, *Positivism, A Study in Human Understanding*, p. 228.)

por ejemplo) hablan con respeto del marxismo y declaran que también ellos colocan la "sociología sobre una base materialista" [3].

Estas declaraciones, y otras parecidas, granjearon a los neopositivistas la reputación de ser partidarios de la ciencia y enemigos del irracionalismo y la metafísica. Sin embargo, ya los puntos de partida, las posiciones básicas de los neopositivistas son totalmente inconciliables con el conocimiento científico en general, y con el conocimiento histórico en particular. No analizaremos aquí los principios filosóficos generales del neopositivismo: el lector podrá encontrar este análisis en la antología *El idealismo subjetivo contemporáneo* y en el libro de M. Cornforth *Ciencia contra idealismo.* Aquí nos ocuparemos, no obstante, de hacer una crítica de las concepciones histórico-filosóficas de los neopositivistas.

Como señala Lenin en su *Materialismo y Empiriocriticismo,* el positivismo de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX (en especial el de Mach) se dedicó con ahinco a falsificar los problemas gnoseológicos de las ciencias naturales, dedicando relativamente poca atención a la filosofía de la historia [4]. También fue esto característico del positivismo lógico de la década del treinta. Reduciendo la filosofía al problema de "la sintaxis lógica del lenguaje" y excluyendo de su análisis el parámetro del tiempo, los positivistas lógicos disuelven a la historia como ciencia dentro de la "sociología empírica" creada por ellos, fundada en los principios del "fisicalismo" (es decir, subordinada a la misma lógica que la física). Sin embargo, la sociología empírica inventada por Neurath adolece de mecanicismo, pasa por alto la función del factor subjetivo, de la actividad conciente de los hombres [5], y además rebaja y desfigura la función de los conceptos y categorías sociológicas.

Desde el punto de vista de Neurath, todo lo que no se puede verificar inmediatamente como "dado" es una metafísica vacía y estéril. Pero como casi todo nuestro conocimiento histórico se basa en una experiencia indirecta, que no permite la verificación directa, todo él queda sujeto a dudas.

[3] O. Neurath, *Empirische Soziologie,* S. 45,60.

[4] V. I. Lenin, *Obras Completas,* t. XIV, ed. cit., p. 326 (*Ed.*)

[5] "La sociología considera a los hombres en forma no distinta de como consideran otras ciencias a los animales, las plantas y las piedras. Admite únicamente la doctrina de un «comportamiento» en el sentido más amplio. Esta sociología representa un «conductismo social»" (O. Neurath, *Empirische Soziologie,* S. 63).

Como la tarea de la ciencia se reduce a un análisis de las "manifestaciones", que siempre están en un solo plano, desaparece así el problema del deslinde entre lo casual y lo necesario, el fenómeno y la esencia, los procesos profundos y los superficiales, etc., reduciendo la tarea de la sociología a una simple descripción de fenómenos.

En opinión de Neurath y sus discípulos, las categorías filosóficas y sociológicas no tienen sentido, dado que no tienen una "referencia" de sentido único a la realidad. Aduciendo numerosos ejemplos del uso arbitrario que hacen los historiadores burgueses de conceptos como "guerra", "civilización", etc., Neurath extrae la conclusión de que la única formulación "científica" de un fenómeno como el del cambio de una civilización por otra tendría que ser esta: "Unos hombres mataron a otros, destruyeron sus libros y sus construcciones" [6].

Es absolutamente evidente, sin embargo, que la historia como ciencia no puede reducirse a la suma de abstractas relaciones estructurales y funcionales, y tampoco puede prescindir de tales o cuales conceptos sociológicos genéricos. Por lo tanto, en cuanto e' neopositivista procede a investigar de manera lógica el conoci miento histórico, estará obligado a reconocer: o la historia no e y no puede ser una ciencia, o su método es insuficiente.

Bertrand Russell: la "historia como arte"

El problema de la historia es resuelto en forma más nítida por Bertrand Russell. Reconociendo claramente que sus postulados gnoselógicos no pueden ser aplicados al análisis del proceso histórico y la conciencia histórica, Russell declara sin ambajes que la historia no es y no puede ser una ciencia "auténtica". "La historia —escribe— no es todavía una ciencia y sólo se la puede obligar a que parezca científica mediante la falsificación y la reticencia" [7]. La historia, según Russell, es un caos abigarrado, un juego desordenado de toda clase de ideas e instintos. Considera que "la pasión del lucro, de la vanidad, las rivalidades y el apetito de poder son

[6] O. Neurath, *Foundations of the Social Sciences,* The University of Chicago Press, 1944, p. 7.

[7] B. Russell, *Freedom versus Organization,* 1814-1914, New York 1934. (Hay trad. castellana: *Libertad y organización.*)

los instintos primordiales, los motores primeros de casi todo lo que ocurre en el mundo de la política" [8].

Considerando que es imposible descubrir las leyes generales de la historia, puesto que no se puede y no se podrá nunca encontrar la confirmación requerida, Russell adjudica el papel decisivo en la historia al "acontecimiento" y a los "grandes hombres". Condena la tendencia de la historiografía actual a "dedicar demasiado poca atención al individuo y mucha a la masa" [9]. Desde su punto de vista, si Enrique VIII no se hubiera enamorado de Ana Bolena, los Estados Unidos actuales no existirían, puesto que fue justamente por este motivo que Inglaterra rompió con el Papado y, en consecuencia, ignoró la bula del Papa en la que se concedía las tierras americanas a España y Portugal.

Si Inglaterra hubiera seguido siendo católica, los Estados Unidos actuales serían hoy, presumiblemente, parte de la América española. En otro lugar, Russell escribe: "Yo no creo que si Bismarck hubiera muerto en la infancia, la historia de Europa en los últimos setenta años se hubiese parecido para nada a lo que realmente ha sido. Y lo que es cierto en grado considerable en relación con Bismarck, también lo es, aunque en grado algo menor, en relación con muchos hombres notables del siglo XIX" [10].

La inconsistencia de estas declaraciones de Russell es manifiesta. Las personalidades notables pueden acelerar o demorar la marcha del tiempo, inprimirle tal o cual otra forma, pero no pueden cambiar la tendencia objetiva del desarrollo social. Esto es evidente en los mismos ejemplos citados por Russell. Enrique VIII pudo, como es natural, no haber conocido a Ana Bolena. ¿Significa esto que no se hubiera producido la Reforma en Inglaterra? La misma historiografía burguesa hace muchos años que estableció que las ideas de la Reforma estaban estrechamente ligadas a las realidades del capitalismo en proceso de crecimiento y dependían muy poco del capricho personal de tal o cual monarca. El emperador Carlos V no se divorció de su esposa y no rompió con el Papa, pero, como se sabe, no pudo impedir que la Reforma triunfara en Alemania. En cuanto a la conjetura de que Estados Unidos pudo ser y sería ahora una colonia española, es del todo absurda. Basta recordar la declinación económica de España hacia fines del si-

8 *The Philosophy of Bertrand Russell,* ed. P. A. Shilpp, 1946, p. 616.
9 B. Russell, *History as an Art,* London, 1954, p. 15.
10 B. Russell, *Freedom versus Organization,* p. 7.

glo XVI para convencerse de que era absolutamente incapaz de conservar su imperio colonial. Lo mismo ocurre con Bismarck. Es indudable que éste desempeñó un papel importante en la unificación de Alemania bajo el poder de los Hohenzollern, pero ni el más conservador de los historiadores podrá asegurar que sin Bismarck, Alemania habría seguido estando desunida.

La formulación de Russell hace retroceder a la ciencia histórica burguesa, a un nivel inferior al ya alcanzado.

Russell no sólo niega la posibilidad de la previsión científica en el terreno de las relaciones sociales, sino que también niega totalmente el valor de "las lecciones de la historia". La historia, según él, sólo ayuda a sobrellevar las idioteces de hoy remitiéndonos a las idioteces similares de ayer. La idiotez es eterna y, sin embargo, el género humano existe. Esa es, desde el punto de vista de Russell, la única base real del "optimismo histórico". El interés que despiertan en nosotros los hechos históricos tiene un carácter estético y no depende en absoluto del establecimiento de una relación causal entre ellos. El valor de la historia, según Russell, consiste en que nos ofrece el conocimiento de "seres humanos que se encontraban en circunstancias sumamente distintas de las nuestras, pero no nos da un conocimiento científico analítico y severo, ni esa especie de conocimiento que cualquier aficionado a los perros tiene de su propio perro" [11].

Por supuesto, declara Russell, al establecer los hechos históricos, hacer la crítica de las fuentes, etc., hay un elemento definido de carácter científico, pero en general la historia no es una ciencia, sino un arte, y en el relato histórico cuentan mucho más la vivacidad y la amenidad que la objetividad y la exactitud [12]. De este modo, rebaja la ciencia histórica al nivel de una habilidad artística, que se basa en la contemplación y la representación.

Contra el "historicismo": K. Popper

Si bien Russell adopta ante la historia una actitud de desdén protector, otros representantes del neopositivismo intentan aplicar a la ciencia histórica su aparato "metodológico". La esencia de esta tentativa se puede observar muy bien en la obra de K. Popper, a

11 *The Philosophy of Bertrand Russell*, p. 741.
12 B. Russell, *History as an Art*, p. 4-5.

la cual los investigadores burgueses consideran la síntesis más explícita y comprensiva de la concepción neopositivista de la ciencia histórica.

K. Popper es un filósofo alemán que emigró a Inglaterra en los años del nazismo. Es uno de los representantes más importantes del positivismo lógico. Su punto de partida es la tesis según la cual no puede haber un método científico que no sea el físico, ni un conocimiento que no sea el empírico. Pero mientras Carnap, Neurath, Mises y otros neopositivistas intentan demostrar la universalidad de sus principios, su aplicabilidad a cualquier rama del saber, Popper utiliza estos principios antes que nada para demostrar la imposibilidad de un conocimiento científico en el terreno de los fenómenos sociales. De este modo, el subjetivismo inherente al positivismo lógico, aunque cuidadosamente disimulado, se manifiesta con toda claridad.

La finalidad principal de los trabajos de Popper es la lucha contra el determinismo y el historicismo marxista. Los principios del historicismo, presuponen que el desarrollo social se rige por leyes, que es posible conocer y prever científicamente. A esto Popper contrapone el voluntarismo y el empirismo idealista. "El futuro depende de nosotros mismos, pero nosotros no dependemos de ninguna necesidad histórica" [13], declara.

Procurando dar visos de objetividad científica a su lucha contra el marxismo, Popper señala los méritos y logros de Marx en el terreno de las ciencias sociales. Popper reconoce que Marx "realizó un honrado esfuerzo por aplicar métodos racionales y científicos a los problemas más esenciales de la vida social" [14], que "abrió nuevos horizontes y agudizó nuestra visión de muchos problemas. Todos los pensadores contemporáneos tienen una deuda con Marx, aun aquellos que no son concientes de ello" [15]. Popper no niega tampoco las excelencias personales de Marx: su veracidad, su honradez, su talento y su humanitarismo.

Pero la teoría de Marx en su totalidad no le resulta aceptable a causa de su "historicismo". Éste, en opinión de Popper, implica una doble tendencia. Por un lado, el "historicismo" es "antinaturalista", ya que considera imposibe reducir la vida social a leyes naturales elementales; por otro lado, propugna la tesis "natura-

13 K. R. Popper: *The Open Society and its Enemies*, v. I, London 1952, p. 3.
14 Ibíd., v. II, p. 81.
15 K. R. Popper: *The Open Society and its Enemies*, v. II, p. 82.

lista" de la existencia de leyes objetivas en el desenvolvimiento social. Esta última posición es la que suscita los ataques más enconados de Popper, que emplea todas sus fuerzas para refutar semejante "utopía nociva". La marcha de la historia humana, escribe en su libro *Miseria del historicismo,* depende en buena medida del crecimiento del conocimiento humano. Pero como es imposible prever científicamente la ampliación futura de nuestros conocimientos científicos, tampoco es posible prever la marcha futura de la historia humana. Por este motivo es imposible una teoría científica de la historia, y cualesquiera aseveraciones sobre el futuro son profecías "sin fundamento", desprovistas de todo contenido objetivo [16].

Surge la pregunta, entonces: ¿por qué no es posible, sobre la base del estudio de las tendencias básicas del actual desarrollo social, extraer algunas conclusiones y previsiones sobre el futuro? Porque, contesta Popper, estas tendencias no constituyen leyes. "La tendencias existen o, más exactamente, el supuesto de que existe suele ser útil con fines estadísticos. Pero las tendencias generale no son leyes" [17] Una tendencia que ha existido cien y hasta mi años, puede cambiar en el curso de una década, y aun en menos tiempo: por eso no es posible contar con ella. Lo cierto es que la historia no conoce leyes permanentes e inmutables en la sociedad.

Sobre esta base, Popper niega categóricamente la posibilidad de una teoría científica de la historia. A su modo de ver, la historia sólo puede ser una descripción de hechos aislados, que nunca se elevan al nivel de amplias generalizaciones teóricas. A pesar de comprobar que en cualquier ciencia el aspecto descriptivo está íntimamente vinculado con determinadas teorías científicas, con ciertos puntos de vista, Popper contrapone la historia a las ciencias naturales. En la física, observa, "el punto de vista suele darse con la teoría física, que puede verificarlo mediante el descubrimiento de nuevos hechos. En la historia, la cosa no es tan simple" [18].

A diferencia del investigador científico, que descubre leyes universales, construye hipótesis sobre ellas y luego extrae conclusiones sobre el futuro de cualquier proceso natural, el historiador no se interesa en las leyes generales, sino en los acontecimientos aislados. "Pues desde nuestro punto de vista las leyes históricas no

[16] K. R. Popper: *Misères de l'historicisme,* Paris 1956, p. 9-10.
[17] Ibid., p. 115.
[18] K. R. Popper: *The Open Society and its Enemies,* v. II, p. 261.

existen. La generalización es sólo propia de otro campo de intereses, que debe ser rigurosamente diferenciado del interés que despiertan los acontecimientos específicos y su explicación causal, los que constituyen el quehacer de la historia" [19].

Por supuesto, continúa diciendo Popper, las explicaciones históricas presuponen la existencia de algunos juicios generales del tipo de las leyes generales, pero estas "leyes" son tan triviales que en sí mismas no ofrecen ningún interés y no pueden convertir un sistema determinado en objeto de investigación.

Por ejemplo, cuando se explica la primera repartición de Polonia de 1772, diciendo que Polonia no podía resistir a las fuerzas aliadas de Rusia, Prusia y Austria —observa Popper, aclarando su idea— se está utilizando tácitamente la siguiente ley universal: "Si de dos ejércitos que cuentan aproximadamente con el mismo armamento y con mandos de idéntica capacidad, hay uno que tiene una abrumadora superioridad en hombres, entonces el otro no puede ganar" [20]. Esta "ley" es un elemento necesario de una "explicación causal", pero es en sí misma tan obvia, que no puede ser objeto de un estudio especial y no proporciona un "punto de vista" orientador con ayuda del cual pudiera el historiador distinguir lo esencial de lo que no lo es.

Sin embargo, el historiador no puede prescindir de este "punto de vista". De aquí surgen distintas "interpretaciones" de la historia, que explican el desenvolvimiento histórico, ora como un producto de la actividad de los grandes hombres, ora como el resultado de procesos económicos, o como consecuencia de cambios producidos en los sentimientos religiosos. Pero estas "interpretaciones" son distintas, en principio, de las teorías científicas, pues los hechos manejados por el historiador son limitados y no se los puede reproducir a voluntad. Además, tales hechos han sido seleccionados de acuerdo con un punto de vista determinado, adoptado previamente. Y como no hay otros hechos, ninguna teoría histórica puede ser verificada. Por eso las "interpretaciones" nunca pueden convertirse en teorías científicas. De esta manera se extrae la conclusión de la equivalencia de la multitud de "interpretaciones", y de la ausencia de una verdad objetiva en la historia.

Es verdad que Popper admite que no todas las interpretaciones de la historia tienen el mismo valor: hay algunas mejores que

[19] Ibid. p. 264.
[20] K. R. Popper: Ibidem.

otras. Por ello, incluso en el terreno de las interpretaciones de la historia puede lograrse un progreso significativo. Pero no puede haber una teoría general de la historia, y ésta siempre volverá a ser escrita, porque cada nueva generación trae consigo sus propios interrogantes. En pocas palabras: "no puede haber historia del pasado, sea éste lo que fuere en realidad; sólo puede haber distintas interpretaciones históricas del mismo, aunque ninguna de ellas es definitiva y cada generación tiene el derecho a hacer su propia interpretación" [21].

¿Poseen algún fundamento estas conclusiones relativistas, que tienen el propósito de socavar las bases de la ciencia social? En modo alguno. En primer término, es inconsistente la aseveración de Popper en el sentido de que la historia carece totalmente de leyes objetivas, de fuerzas motrices, etc., y que cualesquiera categorías sociológicas no son más que conceptos abstractos, a los cuales no corresponde ninguna realidad objetiva.

Si se reduce el proceso histórico, como hace Popper, a un simple conjunto de acontecimientos aislados, pasando por alto el papel de las condiciones sociales, en las cuales se objetiviza l actividad de las generaciones humanas pretéritas y mediante la cuales el pasado determina al presente, entonces es realmente imposible descubrir en la historia repetición de hechos y las leyes que los rigen, puesto que la ley radica justamente en una ligazón recíproca y constante de los fenómenos, que nosotros componemos mentalmente. Pero en tal caso la conclusión voluntarista no será más que la consecuencia de haber partido de posiciones erróneas.

Igualmente falsa y engañosa es la forma en que contrapone Popper las leyes de desarrollo a las tendencias. "El problema gnoseológico verdaderamente importante, el que divide las direcciones filosóficas, no consiste en saber cual es el grado de precisión que han alcanzado nuestras descripciones de las conexiones causales, ni si tales descripciones pueden ser expresadas en una fórmula matemática precisa, sino en saber si el origen de nuestro conocimiento de esas conexiones reside en las leyes objetivas de la naturaleza o en las propiedades de nuestra mente, en la capacidad inherente a ésta, de conocer ciertas verdades apriorísticas, etc" [22]. En esto consiste la diferencia entre los materialistas y los agnósticos, entre los cuales se encuentra K. Popper.

21 Ibíd. p. 268.
22 V. I. Lenin, *Obras Completas*, t. XIV, p. 158, ed. cit. (*Ed.*)

Según Popper, la actividad práctica de los hombres es tan multiforme y sigue objetivos tan diversos, que no es posible en este terreno hablar de leyes o de previsión. Pero la sociología como ciencia no se interesa en individuos aislados, sino en las masas humanas; como es natural, las leyes del movimiento de estas masas tienen que ser sólo leyes generales que, por necesidad, al definir el movimiento de un conjunto dado, de una sociedad considerada como un todo, no toman en cuenta simultáneamente los movimientos particulares de cada individuo. Por eso la "libertad de elección", de la cual dispone todo individuo en cada momento, no cambia en modo alguno determinada necesidad histórico-social. La abrumadora mayoría de las leyes sociales son justamente tendencias-leyes.

¿Es posible, acaso, refutar la ley del valor de los bienes señalando que el precio de las mercancías, por lo general, no coincide con su valor? ¡Por supuesto que no! Justamente por medio de la fluctuación de los precios, la ley del valor regula de manera espontánea la difusión del trabajo social y el intercambio de mercaderías en la sociedad capitalista.

¿Es posible, haciendo una referencia al hecho aislado del progreso técnico en Estados Unidos, refutar la tesis marxista-leninista sobre la descomposición progresiva y necesaria del capitalismo? De ningún modo. Aquí nos encontramos de nuevo con leyes-tendencias, que no excluyen la presencia de tendencias y fenómenos opuestos, pero que definen la dirección fundamental de un proceso. Cuando los adelantos técnicos prometen al capitalista un aumento de sus ganancias, éste lo adoptará de buen grado. Pero esto no refuta la tesis de que, en general, el capitalismo actual frena el desarrollo de las fuerzas productivas, puesto que la propiedad privada capitalista limita inevitablemente el progreso técnico.

Popper supone que la larga existencia de cierta tendencia social no nos proporciona una base para afirmar que seguirá existiendo en el futuro. Pero con el mismo resultado podemos poner en duda cualquier ley de la naturaleza. Desde esta posición, se podría declarar: hasta este momento la ley de Arquímedes se ha cumplido, pero no sabemos si se seguirá cumpliendo de ahora en adelante, y por lo tanto no podemos asegurar que nuestro barco no se hundirá.

Toda ley es una relación constante, repetido y necesario entre determinados fenómenos, que se manifiesta tan sólo en determina-

das circunstancias. Cuando sostenemos que el capitalismo engendra inevitablemente crisis económicas, desempleo y miseria, no nos limitamos a indicar que así ha ocurrido en el pasado. Demostramos que estos fenómenos provienen de la estructura interna de la sociedad capitalista y en consecuencia no pueden desaparecer mientras no haya desaparecido la estructura misma. Sobre esta base se funda la previsión científica.

Como es natural, esta predicción no es absoluta, dado que la conciencia social nunca abarca enteramente la realidad social. El conocimiento de las leyes sociales generales permite prever la dirección general del desarrollo histórico, pero no sus ritmos, plazos y formas concretas, que dependen de distintas circunstancias empíricas. Nadie puede predecir con exactitud detallada cuándo y cómo se producirá la revolución socialista en los distintos países: esto depende de las condiciones concretas de cada país. Pero la sociedad actual en su totalidad es un testimonio irrefutable de la invencibilidad del sistema socialista; por ese motivo, en una declaración-informe de los representantes de los partidos comunistas y obreros de los países socialistas se llega a la conclusión d que el contenido fundamental de nuestra época está dado por e paso del capitalismo al socialismo, y se formulan las leyes objetiva. generales que rigen este proceso.

El conocimiento de las leyes del desarrollo social nos ofrece la posibilidad de prever la dirección general del proceso histórico. Pero a fin de prever la marcha concreta de los acontecimientos, es menester tener muy en cuenta las condiciones específicas, que son multiformes, a menudo muy cambiantes, la actividad conciente de los hombres, sus intereses de clase y sus objetivos, y en muchos casos también las características individuales de los hombres públicos.

Como la vida social se encuentra en un proceso de continuo movimiento y cambio, no es posible abarcar todo este proceso de golpe, encerrarlo para siempre en una fórmula. Además, la misma "predicción" en relación con acontecimientos sociales determinados no es el simple acto de un espectador aparte, sino que se entreteje con el tejido viviente de la acción histórica. Como dice A. Gramsci: "... en realidad se puede prever «científicamente» nada más que la lucha, no sus aspectos concretos, resultado de la acción constante de fuerzas contradictorias, que nunca pueden ser reducidas a un número fijo, dado que en este movimiento la cantidad continuamente se trasforma en calidad. En realidad, se "prevé" en

la medida en que se actúa, en que se realizan esfuerzos concientes, y por ello mismo se facilita realmente el surgimiento del resultado «previsto» [23].

Pero estos hechos no invalidan de ningún modo la posibilidad misma de la previsión científica. La historia del pensamiento social ofrece muchos ejemplos de prognosis sociales excepcionalmente exactas, basadas en un análisis marxista-leninista de los procesos históricos [24]. Por ejemplo, los fundadores del marxismo predijeron la revolución proletaria más de cincuenta años antes de su realización. A medida que los hombres comprenden las leyes del desarrollo histórico, se amplía notablemente la posibilidad de una previsión científica en el terreno de los fenómenos sociales, y bajo el socialismo, sobre la base de la socialización de los medios de producción, los hombres no sólo prevén, sino que concientemente dirigen la marcha de la evolución ulterior de la sociedad.

Pero justamente la construcción conciente, orgánica, de una nueva sociedad no es del gusto de Popper. Sus pronunciamientos contra el marxismo y el historicismo tienen una orientación política manifiesta. Repite las calumnias burguesas contra el principio del determinismo, procura hacer creer que el historicismo marxista no es compatible con la libre personalidad y que la propia idea de leyes históricas objetivas lleva inevitablemente hacia el "totalitarismo".

El sentido clasista del método de Popper se pone en claro en cuanto se aplica al análisis de la realidad política. Al historicismo, que presupone la indagación de las tendencias inmanentes, interiores, del desarrollo social y que procura descubrir la esencia de cada institución social, opone Popper el llamado "constructivismo social" (*social engineering*), fundado en la práctica.

"El ingeniero social —escribe Popper— no plantea pregunta alguna sobre las tendencias sociales o el destino del hombre: con-

23 A. Gramsci: *Opere*, t. II, p. 135.

24 Lenin se refiere a las palabras proféticas de Engels, quien ya en 1887 previó la primera guerra mundial, predijo sus resultados generales y expresó su convencimiento de que en las condiciones creadas entonces la clase obrera habría de ganar la batalla: "Algunas cosas previstas por Engels ocurrieron de distinto modo: ¿cómo no habría de cambiar el mundo y el capitalismo después de treinta años de un desarrollo imperialista de frenética rapidez? Lo más sorprendente de todo es que tanto de lo previsto por Engels haya ocurrido «como había sido escrito». Pues Engels realizó un análisis clasista exacto, y las clases y sus relaciones recíprocas siguieron siendo las de antes." (V. I. Lenin: *Obras Completas*, t. XXVII, p. 456, ed. rusa.)

sidera que éste es dueño de su propio destino y que, en concomitancia con nuestros fines, podemos influir sobre la historia humana y cambiarla, exactamente del mismo modo que cambiamos la faz de la tierra" [25]. De este modo, contrapone la actividad conciente de los hombres a las leyes históricas objetivas, y al conocimiento científico de las mismas.

Al "ingeniero social" no le interesa la historia de las instituciones y lo que son esencialmente: sólo le interesa el problema de adaptar estas instituciones a nuestros fines. Mas no es posible adaptar ninguna institución a nuestros fines sin haber averiguado qué significa dicha institución. Pero esta actitud pragmática no es casual en Popper. Al defender al "método constructivista", no sólo se pronuncia contra el "historicismo", sino también contra la "planificación utópica", que parece intentar dirigir toda la actividad humana hacia un objetivo determinado. La estrategia marxista es para él una "planificación utópica" de esta naturaleza.

La única actitud "metodológicamente correcta" es para él la qu consiste en conformarse con realizar lo que es posible en las con diciones dadas. Esta actitud "experimental", como él la llama, oportunista, que se limita a efectuar reformas parciales y no busca un cambio radical del régimen social (Popper la llama *piecemeal engineering*) es proclamada por él la forma óptima de actividad social. Este empirismo chato en filosofía y sociología es la racionalización directa del reformismo político, del oportunismo.

En lo que se refiere a los ataques de Popper contra la estrategia revolucionaria del marxismo, hay que decir que no dan en el blanco. Para empezar, los comunistas nunca se niegan a una "actitud constructiva", a bregar por los intereses más próximos, más inmediatos de la clase trabajadora: elevación de los salarios, acortamiento de la jornada de trabajo y otras reformas semejantes, realizables dentro de los marcos del capitalismo. Pero si bien reconocen la gran importancia de tales reformas progresistas, no se limitan a ellas y luchan por la total supresión de la explotación capitalista y por la construcción de una nueva sociedad socialista. Popper asegura que esta estrategia es irreal, "utópica". Pero la sociedad socialista ya ha sido construida en la URSS, y rápidamente la están construyendo los trabajadores de los países de democracia popular. ¿Cómo es posible tildar de "utópicas" a ideas cuya vita-

[25] K. R. Popper: *The Open Society and its Enemies*, v. I, London 1945, p. 17.

lidad ha sido demostrada, en forma irrevocable, por la historia universal?

Las obras de Popper representan una defensa disimulada del capitalismo, al cual él llama "sociedad abierta". Popper advierte algunos vicios esenciales del sistema capitalista: su inestabilidad, sus contradicciones internas, la lucha de intereses, etc. Pero estos defectos los considera excelencias del capitalismo, como si fueran los presupuestos necesarios de la libertad. Justamente por eso lo elogian los sociólogos burgueses.

¿Cuáles son los resultados de la aplicación de los principios de Popper a las investigaciones históricas? Esencialmente, la posición metodológica de éste reproduce el método idiográfico de la escuela neokantiana de Baden, el "método individualizador" de Rickert y la teoría de los "tipos ideales" de Max Weber [26]. En una posición tan subjetivista se vuelven completamente carentes de sentido tanto el proceso histórico como el conocimiento histórico. Si se despoja a la historia de las leyes objetivas, la lucha de clases y, en general, el movimiento de masas, subordinado a determinadas leyes objetivas, entonces no quedará de ella nada más que una acumulación de casualidades y absurdos. Así la entiende Popper: "La historia del Estado no es otra cosa que la historia del crimen internacional y los asesinatos en masa" [27].

De tal modo, aunque emprende la lucha contra el historicismo bajo la bandera del "racionalismo" y el "humanismo", sus conclusiones fundamentales coinciden en esencia con las del irracionalismo actual, y su teoría puede considerarse con justicia como uno de los elementos de esa "epidemia de crítica" del pensamiento histórico-filosófico burgués, de la cual ya hemos hablado en los capítulos anteriores [28].

[26] El idiografismo, que rechaza en principio la posibilidad de deducir "leyes históricas", es característico de muchos otros teorizadores neopositivistas de la historia. Es así que A. Danto declara francamente que la historia no puede ir más allá de la descripción de hechos aislados y no puede ser considerada una ciencia (ver A. D. Danto, "Mere Chronicle and History Proper", *The Journal of Philosophy*, núm. 6, 1953, p. 173; "On Explanations in History", *Philosophy of Science*, núm. 1, January, 1956, p. 15. Véase A. Donogan, "Explanation in History", *Mind*, núm. 262, April, 1957, ps. 145-164.

[27] K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. II, p. 270.

[28] No es casual que el existencialista italiano Pietro Rossi se manifieste complacido por la dirección antimarxista de las obras de Popper, y por su rompimiento con la sociología de Neurath, compruebe cierta comunidad de ideas con el "antinaturalismo" del "historicismo" alemán irracionalista e invite a los

Aplicación del "análisis semántico" a la historia

Los trabajos de Popper marcan las líneas generales de la concepción neopositivista de la historia. El aspecto metodológico de esta concepción está elaborado con más detalle en el libro de P. Gardiner *La naturaleza de la explicación histórica* [29]. Gardiner condena la filosofía especulativa de la historia y pide que se delimite con precisión la diferencia entre problemas históricos y problemas sobre la historia. La primera categoría de problemas es de la exclusiva competencia de los historiadores; la segunda es de la competencia de los filósofos. La labor del filósofo consiste en elaborar la lógica y los métodos de la historia por medio del análisis semántico de los términos históricos, sin intentar resolver los problemas de la misma historia, determinar la tendencia del proceso histórico, etc. [30]. La principal tarea del filósofo consiste en estudiar la naturaleza de la explicación histórica: a esto se aplica Gardiner.

Gardiner concuerda con Popper en que la "explicación científica" no es aplicable a la historia, pero no considera, de todos modos, que la explicación científica sea la única forma de explicación causal de los fenómenos y los acontecimientos. Lo cierto es que, además de la ciencia, existe el "sentido común" de todos los días. En oposición a Bertrand Russell, que adopta una actitud desdeñosa hacia el "sentido común" y el "realismo ingenuo" de la conciencia vulgar, Gardiner considera que hay en ella una parte de verdad. Cuando la sabiduría popular dice que una pulmonía ha sido causada por haber tomado frío, y la medicina sostiene que esa pulmonía es causada por la presencia de neumococos y la predisposición del enfermo a esa enfermedad, no se puede decir que

---

neopositivistas a "librarse" finalmente de los presupuestos "insostenibles" sobre el carácter "científico" del conocimiento histórico (véase P. Rossi, "Karl Popper e la crítica neopositivística allo storicismo", *Rivista di filosofia*, núm. I, Gennaio, 1957, ps. 46-73).

[29] P. Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, London, 1952.

[30] Ver P. Gardiner: *The Nature of Historical Explanation*. La negativa a considerar el aspecto ontológico de la historia es característico asimismo de otros neopositivistas. Véase, por ejemplo, la diferenciación entre términos "históricos" y "metahistóricos" en la "filosofía analítica de la historia" del filósofo norteamericano M. G. White ("Toward an Analytic Philosophy of History". *Philosophic Thought in France and the United States, New York*, 1950, ps. 708-709).

una de las explicaciones causales sea falsa y la otra verdadera. "Aquí no hay conflicto: la palabra «causa» se usa de modo diferente en los dos casos" [31]. Por supuesto, la conciencia vulgar no tiene la precisión de la ciencia. Esta conciencia elige como causas de los acontecimientos los aspectos que pueden ser utilizados para su creación o, al contrario, para su prevención. Del mismo modo que el fósforo aparece como la causa del fuego, aunque es evidente que sólo puede producir el fuego cuando se dan ciertas circunstancias. Pero la explicación ingenua, del mismo modo que la científica, son igualmente necesarias.

¿Qué tipo de explicación hay que emplear en la historia? Gardiner considera que la historia no es una ciencia. Pero tampoco es aceptable para él la concepción de Croce y Collingwood sobre la "autonomía de la historia", que de la contraposición ontológica entre la historia humana y la naturaleza deduce las peculiaridades metodológicas de la investigación histórica.

Gardiner se opone a la contraposición absoluta entre la historia y las otras ramas del saber, y demuestra que la "teoría de la autonomía de la historia lleva, en su aspecto actual, a resultados paradojales" [32]. Al analizar los argumentos de los filósofos que especulan sobre el carácter individual de los acontecimientos históricos, extrae la muy justa conclusión de que la singularidad no es una cualidad secreta que algunos hechos posean en oposición a otros. El aserto de que el historiador se interesa en la individualidad de los hechos no confirma de ningún modo el punto de vista de que la descripción o la explicación de los hechos en cuestión implique algo especial, que depende ante todo de la intuición [33]. En líneas generales, tanto en la crítica del idealismo abstracto del sociologismo como del culto de la historia de los "hechos desnudos", Gardiner expresa no pocos puntos de vista acertados e interesantes.

Pero en cuanto Gardiner se encara decididamente con el problema de "la esencia de la explicación histórica", se pone de manifiesto la debilidad de sus concepciones. Trata de resolver las contradicciones del pensamiento histórico en el plano del análisis semántico. Analicemos a fondo los términos empleados en la ciencia histórica, proclama, y todo se aclarará. En consecuencia, Gar-

31 *The Nature of Historical Explanation*, p. 11.
32 Ibíd., p. 31.
33 Ibíd., p. 43.

diner procura vanamente "conciliar" el materialismo con el idealismo, dando por supuesto que la diferencia entre estas posiciones es puramente terminológica, vinculada al problema que consiste en ponerse de acuerdo sobre lo que se entiende por "explicación histórica". Esta última expresión, a su modo de ver, puede entenderse de dos maneras: en algunos casos el historiador explica el hecho mediante ciertas leyes generales: esta sería la "explicación en términos de causas y efectos". En otros casos, el historiador explica el hecho guiándose por la "lógica de la situación", "en términos que corresponden a lo que sería razonable realizar en tales y cuales circunstancias, tomando en cuenta tales y cuales objetivos": esta sería la explicación en términos de las "intenciones" y los "proyectos" [34].

Por cierto, no se puede negar que los historiadores adoptan en realidad las dos formas de explicación; Gardiner también tiene razón cuando dice que estas dos formas de "explicación" no se contradicen entre sí. Por ejemplo, no existe contradicción entre esta aseveración: "Alemania desencadenó la guerra de 1914 porqu su gobierno consideraba conveniente empezarla antes de que su adversarios estuvieran preparados", y esta otra: "la causa de l primera guerra mundial fue la agudización de las contradicciones internas del sistema capitalista mundial". Pero Gardiner, metafísicamente, separa una "forma de explicación" de la otra, cuando en realidad son indisolubles y existen al mismo tiempo.

La "explicación histórica" no es algo que se baste a sí mismo: la lógica de la ciencia histórica se basa en la lógica del proceso histórico. Y en este último no hay un abismo entre lo objetivo y lo subjetivo. Las condiciones generales y las leyes objetivas determinan la conciencia social y se reflejan en las finalidades que se proponen los hombres públicos. Pero estas finalidades y los actos inspirados por ellas se entrelazan, a su vez, en un complejo cuadro de fuerzas, que forma lo que se llama el acontecimiento histórico.

Este problema ya fue esclarecido por Engels, quien escribe: "... la historia se hace de tal modo, que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez, es lo que es por efecto de una multitud de condiciones especiales de vida; son, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerzas, de las que surge una resultante —el

[34] Ibíd., p. 50.

acontecimiento histórico—, que, a su vez, puede considerarse producto de una potencia única que, como un todo, actúa *sin conciencia* y sin voluntad. Pues lo que uno quiere tropieza con la resistencia que le opone otro, y lo que resulta de todo ello es algo que nadie ha querido. De este modo, hasta aquí toda la historia ha discurrido a manera de un proceso natural y sometida también, sustancialmente, a las mismas leyes dinámicas" [35]. Es absolutamente natural que la "explicación histórica" reduzca sus motivos y finalidades a las condiciones objetivas que los engendran.

Gardiner no ve esta dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo, de lo general y lo particular: considera las condiciones objetivas del desarrollo social y las finalidades subjetivas de los hombres, no en su vinculación interna, sino como agentes que obran uno "al lado" del otro, y que exigen distintas "formas de explicación".

Gardiner lucha, por un lado, contra el reconocimiento de la historia como una ciencia capaz de formular sus propias leyes y, por otro, contra la reducción de la historia a hechos aislados. La contradicción entre estas dos concepciones está condicionada, a su modo de ver, nada más que por una terminología histórica poco clara. "El mundo es uno solo, pero los medios que utilizamos para hablar de él son diversos. Y el hecho de que en algunos casos preferimos describirlo de esta manera, y no de otra, depende de nuestras finalidades" [36]. De este modo, todo depende de la perspectiva subjetiva.

Niega la existencia objetiva de lo general, de las leyes en la historia, culpa a los sociólogos (en especial a los marxistas) de "personificar" los conceptos generales, y se burla de la "ingenua creencia" de éstos en la realidad de "civilizaciones", "Estados", "bases" y "superestructuras". El empeño de descubrir los "principios del desarrollo", las "fuerzas motrices" de la historia, etc., le parece completamente sin sentido, puesto que los conceptos no tienen, a su modo de ver, ninguna "referencia" unívoca a la realidad histórica [37]. Pero esta concepción errónea, con la cual ya hemos tropezado al ocuparnos de Weber, engendra inevitables contradicciones en gnoseología. Por un lado, Gardiner reconoce que el historiador no puede prescindir de determinadas generalizaciones. Hasta la

[35] C. Marx y F. Engels: *Obras Escogidas*, p. 773, ed. Cartago, Bs. Aires, 1957. (*Ed.*)

[36] P. Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, p. 61.

[37] Ibíd., p. 58-59.

misma comprobación sencilla de un hecho histórico entraña una abstracción. Por otro, subraya a cada rato la "indeterminación" de los términos históricos, a diferencia de los términos "exactos" de las ciencias naturales, señala que la ciencia histórica no descubre leyes científicas, etc.

Presta mucha atención al problema de la causalidad histórica. En esta parte de su libro se formula una serie de acertadas consideraciones. Pero el punto de partida idealista del autor les hace perder valor. Esto es especialmente claro en el caso de su análisis de la llamada "causalidad múltiple".

A pesar de comprobar la complejidad de los fenómenos históricos, que no es posible vincular a una única causa cualquiera, Gardiner no ve, sin embargo, que las distintas relaciones causales tienen una incidencia variada. Por esta razón no sabe diferenciar la causa del efecto. A su modo de ver, da lo mismo decir que la primera guerra mundial fue causada por las contradicciones del imperialismo o por el asesinato de Sarajevo. Como él dice, eso significa "nada más que contemplar la iniciación de la guerra desde otro punto de vista, hablar del asunto desde otro plano" [38]. Y se burla agudamente de los intentos de los historiadores, de establecer las causas "verdaderas", "reales", las "raíces profundas" de los acontecimientos históricos.

Sin embargo, el problema del determinismo en la historia es mucho más complejo de lo que piensa Gardiner. Ya Hegel, atacando la concepción primitiva y mecanicista de la causalidad, subrayaba que "el hecho no puede ser de mayor trascendencia que la causa, pues él no es nada más que su manifestación". Y Hegel se mofa de los juicios de los historiadores que explican acontecimientos históricos universales por causas baladíes: "En la historia se ha vuelto habitual el uso del agudo proverbio: *los grandes hechos son originados por pequeñas causas,* y en consecuencia se explican hechos de alcance amplio y profundo mediante cualquier anécdota que actúa como causa primera. Una causa semejante debe ser considerada nada más que como una *ocasión,* nada más que como un *estímulo exterior,* que no hacía falta al *espíritu interior* del acontecimiento, que hubiera podido utilizar una innumerable cantidad de otras ocasiones para iniciar con ellas su aparición, para abrirse paso y manifestarse" [39].

[38] Ibíd., p. 105.
[39] Hegel: *Obras,* t. V. Moscú, 1937, p. 681.

Lenin veía en estas palabras de Hegel "una manera idealista, *mística*, pero muy profunda, de indicar las causas históricas de los hechos" [40]. ¡Qué paso hacia atrás ha debido dar la filosofía burguesa para que, a mediados del siglo XX, se dedique a fundamentar teóricamente un punto de vista que ya Hegel consideraba superficial!

Gardiner se manifiesta en contra de la "metafísica". Señala acertadamente que "detrás" del proceso histórico no hay ninguna fuerza secreta, que el proceso histórico no es un mecanismo puesto en movimiento por algún dínamo que actúe entre telones. Pero basándose en la crítica al concepto metafísico de la "causa final", extrae la conclusión de que no es posible hablar de la existencia de relaciones causales objetivas. "No existen causas reales absolutas que estén esperando ser descubiertas por historiadores pertrechados de vidrios de aumento suficientemente poderosos. Existen tan sólo historiadores que escriben en distintos niveles y a distintas distancias, con distintas finalidades e intereses, en distintos contextos y con distintos puntos de vista" [41]. Esta conclusión relativista lleva inevitablemente al subjetivismo. Desde esta posición no se puede, por ejemplo, decir que un estudioso esclarece un problema "más profundamente" que otro, no se puede discutir la verdad de tal o cual explicación, etc.

Dedica Gardiner mucha atención a lo que llama "la explicación por el motivo". Del mismo modo que un pesquizante, al intentar descubrir un crimen, se pone mentalmente en el lugar del criminal imaginario, el historiador que desea comprender los motivos de tal o cual personaje histórico invoca inevitablemente la ayuda de la imaginación: se plantea las posibilidades que existen en la situación estudiada, y se esfuerza por entender por qué el personaje que nos interesa procedió de esta manera y no de otra. Reconociendo la justeza de esta operación mental, Gardiner critica con razón la interpretación idealista de la misma, por la cual "una comprensión de este tipo se considera equivalente a convertirse en la persona cuyo acto se explica de esta manera. Pues se puede discutir sobre tales interpretaciones: podemos decir que son convincentes, verosímiles, forzadas o absurdas" [42]. Y los argumentos que empleamos en tal caso pueden basarse en nuestra experiencia

40 V. I. Lenin, *Obras Completas*, t. XXXVIII, pág. 150, ed. rusa.
41 P. Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, p. 109.
42 P. Gardiner, ob. cit., p. 132.

o en la experiencia conocida de otras personas. En consecuencia, en dicho proceso "intelectivo" no hay nada de misterioso.

Pero, a pesar de rechazar el "extremismo" del idealismo, Gardiner acepta la tesis que subyace en la interpretación idealista del pensamiento histórico, según la cual la explicación de las acciones humanas "en términos de pensamientos, deseos y proyectos" es distinta en principio a la explicación de las mismas acciones "en términos de reacciones al medio", e independiente de esta última [43]. Considera que esta actitud dualista permite "eliminar" la contradicción fundamental entre idealismo y materialismo. "Debe ser claro ahora para nosotros —escribe— que el conflicto que existe, como se supone, entre las interpretaciones materialista e idealista de la historia, es ilusorio. No tenemos que vérnoslas con dos órdenes de causas, que entrechocan o se traban las unas con las otras, sino con un empleo diferente de la palabra «explicar»" [44].

Es evidente que el "eterno dualismo de la explicación histórica", proclamado por Gardiner, es tan sólo una forma oculta de idealismo subjetivo: la vida espiritual del hombre se evade, de tal modo, de la esfera de la causalidad; los "planes, las finalidades y los principios" son considerados como algo independiente de las condiciones objetivas, y la misma "comprensión" de estos proyectos, finalidades y principios se opone, como en Dilthey, a una explicación causal.

La contraposición absoluta de las "dos formas" de explicación histórica le impide a Gardiner comprender cómo lo subjetivo se convierte en objetivo, y al contrario, de qué modo las relaciones sociales reales provocan determinados empeños y búsquedas en las clases sociales, los partidos y los hombres políticos, y cómo estos empeños y búsquedas, por su parte, se concretan en hechos, permitiendo el cambio del régimen social. Sin esto no es posible un examen científico del proceso histórico, dado que, como lo reconoce Gardiner, aun en los casos en que disponemos de diarios o confesiones del personaje que nos interesa, los documentos pueden contener una mentira conciente o un autoengaño.

De este modo, el intento de los positivistas lógicos, de examinar la lógica de la ciencia histórica despojada de su contenido concreto, y sin tomar en cuenta la dialéctica objetiva de la historia, en fin de cuentas lleva a los historiadores a un callejón sin salida.

[43] Ibíd., p. 139.
[44] Ibíd., 136-137.

En primer lugar, como observa justamente el filósofo italiano Paolo Rossi, el positivismo lógico "Corre el riesgo de convertir la posibilidad de una colaboración entre el historiador y el metodólogo en un registro pasivo de las expresiones lingüísticas empleadas por el último historiador" [45]. En segundo lugar, la negación de las leyes objetivas del desarrollo social, el llamado "nominalismo ontológico", provoca inevitablemente la negación del significado objetivo de los conceptos históricos, es decir, del "nominalismo metodológico", y esto indica que el positivismo lógico niega a la historia el derecho a cualquier generalización digna de crédito de la experiencia histórica del hombre. En tercer término, el análisis semántico de una "explicación histórica" desde las posiciones del idealismo subjetivo lleva inevitablemente a conclusiones escépticas, análogas a las del irracionalismo declarado. Esto nos permite considerar los ataques neopositivistas al principio del historicismo como constituyentes de uno de los aspectos de la "filosofía crítica de la historia", mediante la cual la burguesía imperialista intenta socavar la ciencia histórica objetiva sobre la que reposa la concepción del mundo materialista-dialéctica.

[45] Paolo Rossi: "La natura della spiegazione storiografica nel pensiero de de P. Gardiner", *Rivista critica di storia della filosofia*, marzo-aprile, 1955, fasc. 2, p. 179.

Capítulo V

La filosofía religiosa de la historia

La filosofía religiosa de la historia, que tiene dos formas, la católica y la protestante, ejerce una gran influencia sobre el pensamiento histórico actual de tipo burgués. La primera, en especial, representa un gran peligro. Esforzándose por demostrar la "coincidencia" entre la religión y la ciencia, por "conciliar los misterios de la fe con los datos y las exigencias de la ciencia", la iglesia católica dedica mucha atención a los problemas de la historia procura "elaborar una versión armónica de las buenas relacione entre la teología y la historia" [1]. Esta tendencia se expresa claramente en el discurso que pronunció el papa Pío XII en un acto en honor de los participantes en el Décimo Congreso Internacional de Ciencias Históricas, celebrado en Roma el 7 de setiembre de 1955. Al saludar a los delegados al congreso, el papa manifestó su estima por la historia, asegurando que "la historia es una de las ciencias que más estrechas relaciones tiene con la iglesia católica" [2]. Y es verdad que no hay ninguna otra ciencia que esté tan sometida como la historia a la influencia corruptora de la ideología religiosa. La iglesia católica cuenta con amplios medios, edita numerosas publicaciones de tipo histórico, filosófico y político en las cuales los problemas de la historia son tratados de acuerdo con sus conveniencias. Para dar una idea del alcance de estos trabajos, baste con decir que sólo la Asociación Católica Norteamericana para la Historia cuenta con más de 900 miembros, y que su revista, la *Catholic Historical Review,* tiene cerca de 1.500 suscritores permanentes.

1 G. Martini, "Lineamenti d'uno storicismo cattolico", *Rivista critica de storia della filosofia,* fasc. VI, novembre-decembre, 1954, p. 656.

2 *Discours de Sa Sainteté le Pape Pie XII au X-eme Congres International des sciences historiques,* 7 septembre, Cité du Vatican, 1955, p. 6.

Al referirse a la "colaboración amistosa" entre la iglesia y la ciencia histórica, el papa expuso su opinión sobre el proceso histórico: "La iglesia católica sabe que todos los acontecimientos se desenvuelven en correspondencia con el deseo o la venia de la Divina Providencia y que Dios realiza sus fines en la historia [...]. Dios es el verdadero señor de la historia" [3].

El papa se aviene a considerar a la iglesia, a pesar de su "origen divino", como un hecho histórico, y exige que todos los mitos cristianos sean reconocidos como "hechos históricos". Según él, el que intenta negar el "hecho" de la resurrección "debe estar dispuesto a suprimir toda la historia de la antigüedad, pues ningún acontecimiento de esos tiempos ha sido demostrado más acabadamente que la resurrección de Jesucristo" [4].

Personas que están al servicio de la iglesia católica, y sus teorizadores oficiales —los filósofos neotomistas Maritain, Gilson, Olgiatti y otros—, publican una gran cantidad de monografías históricas, de las cuales buena parte está dedicada a los problemas de la filosofía de la historia y a la teoría del conocimiento histórico. Lo mismo ocurre en el terreno de la teología protestante. Así, uno de los teólogos más populares de Estados Unidos, R. Niebuhr [5], se ocupa en forma sistemática de los problemas de la filosofía de la historia. Aunque entre la filosofía católica y la protestante de la historia existen ciertas diferencias de matiz, sus posiciones de principio coinciden en lo fundamental, y por este motivo conviene examinarlas como una corriente única.

La filosofía religiosa de la historia procura cortar amarras con el relativismo neopositivista y el irracionalismo existencialista. "El término «historicismo» —dice Pío XII— designa un sistema filosófico que en la realidad espiritual, en el conocimiento de la verdad, en la religión, en la moral y en el derecho no ve nada más que cambios y evoluciones, y que, en consecuencia, niega todo lo que es constante, absoluto y de valor eterno. Semejante sistema no es compatible con una concepción católica del mundo y, en general, con toda religión que reconozca la existencia de un Dios personal" [6].

[3] *Discours de Sa Sainteté le Pape Pie XII au X-eme Congres International des Sciences Historiques*, p. 8.

[4] Ibíd., p. 9.

[5] Ver U. K. Melville y A. N. Chanishov, "La «ironía» de la historia", *Voprosy filosofii*, núm. 2, 1954, ps. 149-166.

[6] *Discours de Sa Sainteté le Pape Pie XII au X-me Congres International des sciences historiques*, p. 7.

Procurando salvar de la crítica los dogmas de la iglesia, la filosofía religiosa de la historia se pronuncia en contra del escepticismo que caracteriza a la mayor parte de las corrientes de la actual filosofía burguesa. Hemos hablado antes de las severas críticas del neotomista Olgiatti a Benedetto Croce. No menos punzante es la crítica de Niebuhr a las concepciones de Collingwood. "No podemos entender el patético período del gobierno hitlerista en Alemania por medio de una reconstrucción de los pensamientos de Hitler o de los de todos sus colaboradores. Sólo un filósofo podía asignar semejante tarea a un historiador" [7], observa Niebuhr, subrayando que en la historia obran fuerzas sociales más poderosas que los pensamientos de los personajes históricos. La filosofía religiosa de la historia, a diferencia del neopositivismo, plantea en primer plano problemas ontológicos, considerando que su tarea fundamental consiste en encontrar el "sentido" de la historia, que trasciende el marco de las intenciones y los proyectos personales. Esta filosofía presenta su concepción como una manifestación más elevada del racionalismo actual, como una realización de "la lógica concreta de los acontecimientos históricos", como una "síntesis humanista" de todos los logros de la filosofía y de la ciencia.

Los defensores de la "concepción cristiana de la historia", después de desfigurar el contenido del materialismo histórico, intentan presentar su teoría como la "última palabra" de la ciencia contemporánea. "Si el tomismo tiene razón —escribe Jacques Maritain—, entonces podrán conservarse y salvarse todas las verdades descubiertas por el neopositivismo en relación con las ciencias empíricas, así como todas las verdades descubiertas por el materialismo dialéctico en relación con el movimiento de la historia y la evolución de lo social concreto" [8]. De este modo quiere demostrar que la filosofía religiosa de la historia no sólo no contradice los datos de la ciencia y la filosofía, sino que sintetiza los logros de ambas.

Sin embargo, en la realidad, la filosofía religiosa de la historia tiene posiciones extremadamente reaccionarias, tanto en relación con sus ideas sobre la marcha del proceso histórico como con su teoría del conocimiento histórico. Para empezar, es incapaz de resolver la contradicción entre libertad y necesidad, con la cual ya había tropezado San Agustín.

7 T. Niebuhr, *The Self and the Dramas of History*, New York, 1955, p. 58.
8 J. Maritain: *Scholasticism and Politics*, New York, 1941, p. 55.

Desde tiempos remotos distingue la teología dos historias: la sagrada, en la cual todo proviene en forma inmediata de Dios, y la común, secular, en la cual actúa la voluntad libre del hombre. Para explicar esta última historia, dicen, no es necesario buscar prodigios e intervenciones divinas: basta con esforzarse por determinar las causas naturales, que tienen una directa dependencia de la naturaleza de los hombres y de los pueblos.

Pero esta explicación no elimina de ningún modo la contradicción entre estos dos puntos de vista sobre la historia. "Pues —como observa Simon— o el hombre que crea libremente su historia también es libre para romper con la predestinación divina —lo cual es inconcebible para los cristianos—, o Dios, a fin de realizar sus designios en el tiempo, controla a discreción los hechos y la voluntad de los hombres, lo cual lleva a la conclusión de que la historia profana, secretamente dirigida por un Dios Omnipotente, también es sobrenatural: en ella el hombre desempeña el papel, en el sentido literal de la palabra, del actor que sobre el escenario pronuncia palabras que no ha escrito y hace los gestos que le exige el autor. En esta perspectiva, la historia se convierte en una ilusión, en una «ilusión cómica», en juego de comediantes, lo cual resulta chocante para la razón natural y no puede dejar de confundir al propio filósofo cristiano"[9].

Muchos filósofos católicos, que se ocupan de indagar el "sentido" de la historia [10], reconocen la inevitabilidad de esta contradicción. Los tomistas contemporáneos adoptan una actitud antimarxista y subrayan cada vez con mayor vigor el libre albedrío, atribuyendo al "carácter providencial" de la historia una necesidad de tipo moral, más que material [11]. Desde el punto de vista de Maritain, ni siquiera Dios puede prever la dirección que habrá de tomar la voluntad libre individual. "Este es un *secreto absoluto* de esa persona, secreto aun *para ella misma,* secreto que ella conoce sólo en el momento mismo de tomar su decisión" [12].

Este personalismo se manifiesta de modo aun más acusado en

9 P. M. Simon: *L'Esprit et l'Histoire,* ps. 80-81.

10 Ver *Philosophies de l'histoire. Recherches et débats du centre catholique des intellectuels francais,* octobre 1956, Cahiers núm. 17, octubre 1956, p. 8.

11 O. Halecki: "The Moral Laws of History", *The Catholic Historical Review,* núm. 4, enero, 1957, ps. 428-430.

12 J. Maritain: *Scholasticism and Politics,* p. 129. Véase también E. S. Duzy: *Philosophy of Social Change According to the Principles of Saint Thomas,* Washington, 1944.

las obras de R. Niebuhr, para quien en el centro de la historia hay una persona única en su género, un "yo mismo" (*self*), que mantiene "un diálogo constante consigo misma, con sus prójimos y con Dios" [13]. Rechaza el voluntarismo absoluto de la teoría subjetivista, pero esto lo hace nada más que para "refutar" la doctrina marxista-leninista de la posibilidad de la construcción conciente de una nueva sociedad, y del pasaje de la humanidad, como resultado de la revolución socialista, al "reino de la libertad". El hombre, desde el punto de vista de Niebuhr, nunca se convierte en dueño de su propio destino, está condenado eternamente a ser un instrumento pasivo de las fuerzas desconocidas del más allá.

Pero si la historia no es "una necesidad natural u ontológica" y el caos de las acciones individuales sólo se ordena mediante la intervención de la Providencia, la generalización científica no es posible por principio. Niebuhr declara francamente que el concepto de progreso es "una ilusión" [14]. Maritain, aunque habla de progreso, subraya que la "libertad cristiana" ideal será alcanzada "sólo cuando la historia humana se haya consumado", y que ésta "no nace de la historia ni del mundo, sino del Dios viviente" [15]. De este modo, el valor gnoseológico de la historia real, empírica, es negado directamente por el pensamiento religioso.

Engels señalaba que los cristianos, "al construir una historia especial del «Reino de Dios», niegan a la historia real todo significado interno, y reconocen este significado sólo en su historia sobrenatural, abstracta y, además, completamente inventada; al sostener que el género humano alcanza su meta en el Cristo, atribuyen a la historia una finalidad imaginaria, como si ésta hubiera sido alcanzada por Cristo; interrumpen la historia en medio de su curso y con tal motivo, por razones de consecuencia, tienen que considerar los dieciocho siglos restantes como un absurdo brutal, como una absoluta vaciedad" [16]. Ya San Agustín había dicho que "la historia [...] es una materia ilimitada, compleja, que deja ver más tribulaciones que agrados o verdades...." [17]. De todos modos, habla con convicción de los caminos y designios de la providencia. Al respecto observa justamente Plejanov: "San Agustín habla de

13 R. Niebuhr: *The Self and the Dramas of History*, p. 4.
14 Ibíd., p. 51.
15 J. Maritain: *Scholasticism and Politics*, ps. 140-248.
16 Marx y Engels: *Obras*, t. I, Gospolitizdat, 1955, p. 592.
17 San Agustín: *Obras*, Kiev 1879, p. 209.

lo que él llama las leyes de la Providencia, con tanta convicción y tan detalladamente, que uno se pregunta involuntariamente, al leerlo, si su Dios no le habrá revelado sus más íntimos secretos. Y el mismo autor, con la misma convicción, manteniendo la fidelidad a su «principio básico», nos dice en la misma obra que *los caminos del Señor son inescrutables,* pero si esto es así, ¿por qué dedicarse a la tarea ingrata y estéril de indagar estos «caminos»? ¿Y por qué referirse a estos «caminos inescrutables» como si se diera una explicación de los hechos de la vida humana?" [18].

La filosofía religiosa de la historia, en su búsqueda de una salida a esta contradicción, sostiene que la indagación de los hechos históricos particulares puede llevarse a cabo empleando métodos empíricos y científicos, pero que la captación del "sentido" de la historia sólo se revela a la fe. A fin de dejar el camino despejado a la revelación, la filosofía religiosa de la historia las emprende contra la ciencia histórica, invocando los mismos argumentos que emplean los idealistas subjetivistas. "Nos hace falta una «crítica de la razón histórica» —dicen los partidarios de la filosofía religiosa de la historia— que pueda, desempeñar, en la lucha contra el dogmatismo, que hace un ídolo de la historia, un papel semejante al que puede representar todavía una acertada comprensión de la *Crítica de la razón pura,* clásica en la lucha contra el dogmatismo materialista y científico" [19]. Al no encontrar el "sentido" de la historia, el del desarrollo histórico real, los escritores religiosos descubren ese "sentido" en algo trascendente y misterioso. Por esa razón contraponen la filosofía de la historia a la ciencia histórica.

Desde el punto de vista del neotomismo, el historiador no puede obtener un conocimiento pleno con la ayuda de la ciencia. El "análisis empírico", que presenta una descripción de fenómenos reales, debe ser, en opinión de Maritain, completado con un "análisis ontológico", que capte las esencias. "Por encima del saber científico —escribe Maritain— hay otro saber, el que corresponde a las categorías de la sabiduría [a diferencia del conocimiento empírico. I. Kon], que alcanza en todo su misterio, y al mismo tiempo por caminos enteramente diferentes, ese mismo ser que ansía el intelecto y hacia el cual tiende" [20].

[18] G. V. Plejánov: *Obras Filosóficas Escogidas en Cinco Tomos,* t. II, ps. 637-638.

[19] *Philosophies de l'histoire. Recherches et débats du centre catholique des intelectuels français,* octobre 1956, cahier núm. 17, p. 9.

[20] J. Maritain. Scholasticism and Politics, p. 55

De este modo, sosteniendo que el "sentido" de la historia está fuera del alcance científico, el neotomismo lo "alcanza" mediante una filosofía "metaempírica" irreligiosa de la historia. Como declara el jesuita Garrahan, no es posible comprender el proceso histórico en su totalidad sin ayuda de la teología. La historia, que describe hechos y acontecimientos aislados, se completa con la filosofía de la historia, que coincide con la teología. Pues la filosofía de la historia según Garrahan, "no puede pasar por alto ni en el orden natural ni en el orden sobrenatural la primera causa de todo: la Divina Providencia" [21]. La revelación hace las veces de fuente histórica. La fe es la única alternativa al escepticismo. Definiendo la creencia como "lo que se acepta como verdad basándose únicamente en las palabras de otro", Garrahan afirma que la fe es "la piedra angular de la historia" [22].

En forma análoga resuelven este problema los teólogos protestantes. "Los dramas de la historia contienen muchos hechos y relaciones que deberían estar entrelazados racionalmente —escribe R. Niebuhr—, pero el esquema mental dentro del cual se diferer cian estos hechos y estas relaciones, debería ser captado mediant la fe, dado que dicho esquema se refiere a un reino misterioso, qu está más allá de los límites del conocimiento racional" [23].

Especulando sobre la complejidad y las contradicciones del conocimiento histórico, y criticando de palabra "el extremismo" del irracionalismo, la filosofía cristiana es profundamente irracional en su esencia. Su idea central es la de que "la razón humana no puede abrirse camino en los problemas de la historia", que sólo la esperanza de una voluntad divina, metahistórica, puede librar al hombre de la desesperación y conferir algún sentido a su existencia terrestre [24]. De aquí se desprende el agnosticismo de principio de esta concepción. Según este punto de vista sólo la fe puede compensar al hombre de lo que le niega la historia. "La fe cristiana

21 G. J. Garrahan, *A Guide to Historical Method*, New York 1946, ps. 367-368.

22 Ibíd., p. 73.

23 R. Niebuhr: *The Self and the Dramas of History*, p. 242. Véase también G. F. K. Lowith: *Meaning in History*, Chicago 1949, ps. 1, 3, 6.

24 "Si Dios rige al mundo —escribe Shinn—, entonces el caos y la incoherencia actuales responden en última instancia a sus fines y la historia no es vana. Si Dios no gobierna, entonces, sean cuales fueren los logros de la humanidad, en fin de cuentas la historia nos lleva a las tinieblas y a la desesperación". (R. L. Shinn: *Christianity and the Problem of History*, New York 1953, p. 247).

—reconoce R. Shinn, uno de los representantes de la filosofía religiosa de la historia— admite un grado considerable de agnoticismo en la historia. En realidad es más agnóstica que cualquier otra «filosofía de la historia» y que los puntos de vista filosóficos de la mayoría de los historiadores" [25].

Es evidente que desde estas posiciones resulta imposible evitar el subjetivismo y el relativismo al tratar tanto los hechos históricos aislados como la marcha general de la historia. De palabra, la filosofía católica sale en defensa del conocimiento histórico objetivo, en contra de las desfiguraciones de la actualidad, y hasta intenta sustraer al conocimiento del pasado de la política del día. "Para comprender el pensamiento del pasado —escribe L. Strauss— hay que poner en duda la idea que yace en el fundamento de la historia científica [...]. Hay que negarse al intento de comprender el pasado desde el punto de vista del presente" [26]. Al caracterizar el método del conocido filósofo e historiador de la filosofía, Etienne Gilson, el historiador francés H. Marrou subraya que el rasgo principal de este método consiste en volver a las fuentes con el propósito de reproducir exactamente las antiguas doctrinas, haciendo abstracción de toda la historia ulterior. En ello, según Marrou, reside la posibilidad de una plena identificación del historiador. "Si debemos exponer toda doctrina cuidadosamente y en la forma en que fue vivida por su autor, entonces toda doctrina deberá considerarse verdadera (por lo menos mientras la estemos estudiando), dado que, es cierto, así parecía serlo a su autor. Si yo pudiera suscitar en mí el alma de San Agustín, el secreto de la predestinación dejaría de escandalizarme y yo estaría dispuesto a aceptar sus consecuencias más extremas" [27].

Pero en semejante tratamiento de la historia, del mismo modo que en la "comprensión" de Dilthey, está implícito un subjetivismo extremo, dado que en el curso de esta "personificación" el historiador se acerca inevitablemente a los fenómenos del pasado con cierta medida de experiencias y convicciones propias. A fin de "sal-

[25] R. L. Shinn: *Christianity and the Problem of History*. New York 1953, p. 272.

[26] L. Strauss, On Collingwood's Philosophy of History, *The Review of Metaphysics*, Vol. 4, Junio 1952, ps. 575-576.

[27] H. J. Marrou, *De la philosophie de l'histoire*. Ver el libro de J. Maritain, de Solages ed. al., *Etienne Gilson, Philosophie de la chretienté*, Paris 1949, p. 80. Véase también, F. Oligiati, "La filosofía cristiana ed i suoi indirizzi storiografici". *Filosofi italiani contempornei*, dirigida por M. F. Siacca, Como, 1944, ps. 301-317.

varse" del relativismo se hace uso aquí de una referencia al "sentido" trascendente que es revelado por la filosofía de la historia. Como escribe el espiritualista italiano A. Crespi, el único fundamento para un juicio sobre la historia es la relación inmediata del hombre con Dios, ya que la pretensión de que mi apreciación de la historia es más justa que la apreciación de otro historiador indica que mi juicio coincide con el punto de vista que tiene Dios mismo sobre la historia [28]. La invocación a Dios, para el cual todo el pasado (así como el presente y el futuro) es una vivencia realmente actual, se convierte en el único "medio" de evitar el relativismo y conferir un sentido a la historia. De este modo, el proceso histórico se trasforma en la revelación de lo trascendente en el tiempo.

Pero la invocación de un "sentido" trascendente de la historia no salva a los filósofos católicos del relativismo. Y esto es observado por los autores burgueses de otras tendencias. Así, el existencialista italiano N. Abagnano, sometiendo a crítica el punto d vista de Crespi, observa que su filosofía de la historia lleva a lc mismos resultados que reprocha a la filosofía de la historia de idealismo italiano, es decir, a la justificación de todo en la historia, que —en cuanto se convierte en campo de acción de Dios— no puede conocer ni el mal ni la muerte. ¿Y acaso —continúa Abagnano— no puede sostener cada historiador que su propia concepción coincide con las "representaciones" que Dios tiene de la historia? [29].

Análogamente a las escuelas idealistas subjetivas, la filosofía religiosa de la historia es hostil a la ciencia histórica y está impregnada del mismo irracionalismo, relativismo y agnosticismo. Esforzándose por refutar la concepción materialista de la historia, esta filosofía restringe el alcance del conocimiento científico, dejando el campo libre a la fe religiosa y a la intuición mística [30].

[28] Ver A. Crespi: *Dall'io a Dio*, Modena, 1950.

[29] N. Abagnano, "Philosophy in Itali", vol. XXVI, núm. 97, abril 1951, pág. 148. Sobre la arbitrariedad de la concepción tomista de la historia, véase Paolo Rossi, "La filosofía neoscolastica e i suoi indirizzi storiografici", *Belgafor*, año XIII núm. 2, marzo 1958.

[30] Una sustanciosa crítica marxista de la doctrina religiosa del "sentido" de la historia se hace en el trabajo de R. Schulz: "Uber den Sinn gestchichtlichen Daseins", en la antología *Beiträge zur Kritik der gegenwartingen bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Berlin 1958, S. 11-52.

Segunda Parte

ALGUNOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN LA HISTORIOGRAFÍA BURGUESA ACTUAL

Capítulo VI

¿HACIA DONDE LLEVA EL IDEALISMO FILOSOFICO A LOS HISTORIADOES?

Hemos visto que el idealismo filosófico actual no está en condiciones de resolver los problemas gnoseológicos y metodológicos que se plantean a los historiadores: no hace más que ahondar la crisis del pensamiento histórico burgués, acentuando la separación entre historia y filosofía. Y surge la pregunta: ¿qué grado de influencia apreciable han tenido estas concepciones histórico-filosóficas sobre el pensamiento teórico de los historiadores profesionales?

La abrumadora mayoría de los historiadores burgueses, hasta el día de hoy, tienen una actitud desdeñosa hacia toda filosofía y no se preocupan por los fundamentos teóricos de su investigación práctica. En los trabajos dedicados al análisis de la situación de la historiografía actual nos encontramos continuamente con quejas de que "los historiadores no se preocupan por las cuestiones de método" [1], y que "ni los historiadores, ni los especialistas en el campo de las ciencias sociales se distinguen, en general, por una profunda erudición filosófica" [2]. La mayor parte de los historiadores burgueses declaran que "no profesan" ninguna filosofía de la historia, que sus ideas generales han sido elaboradas por ellos mismos, sin ninguna ayuda exterior, etc., etc.

De todos modos, el hecho de que los historiadores no estudien filosofía y no reconozcan su influencia, enorgulleciéndose de su empirismo "científico", no basta para librarlos de dicha influencia. Les es plenamente aplicable la observación hecha por Engels a los

1 J. C. Cairns: "The Historian in the Western World", *The South Atlantic Quarterly*, vol. LI, núm. 4, Octubre 1952, p. 509.

2 C. M. A. Destler: "Some observations on Contemporary Historical Theory", *American Historical Review*, vol. LV, núm. 3, abril 1950, p. 508.

investigadores científicos del siglo XIX: "Los hombres de ciencia creen que se libran de la filosofía ignorándola o insultándola. Sin embargo, no pueden hacer adelanto alguno sin pensar, y para pensar necesitan determinaciones mentales. Pero toman esas categorías, sin reflexionar, de la conciencia común de las personas llamadas cultas, la que está dominada por los restos de filosofías hace tiempo caducas, o del poquitito de filosofía escuchada a la fuerza en la universidad (que no es sólo fragmentaria, sino también una mescolanza de opiniones de gente que pertenece a las escuelas más variadas y generalmente peores), o de lecturas acríticas y asistemáticas de escritos filosóficos de toda clase. Por lo tanto, no están libres de filosofía, sino, desgraciadamente, en la mayoría de los casos, atados a la peor filosofía, y quienes insultan a la filosofía son en su mayor parte esclavos de, precisamente, los peores restos vulgarizados de los peores filósofos" [3].

Quiéranlo o no los historiadores burgueses, no pueden prescindir de la filosofía. Ellos mismos se ven obligados a reconocer que "la época de la inocencia filosófica ha pasado ya para los historiadores" [4].

El mismo ejercicio de la investigación histórica, para no referirnos a las causas del orden social, exige de los historiadores una comprensión más profunda que la requerida anteriormente en relación con los problemas metodológicos y filosóficos de su especialidad. A esto se refieren los historiadores de las tendencias más diversas [5].

Sin embargo, al encararse con los complejos problemas metodológicos, los historiadores burgueses caen inmediatamente bajo la influencia de las ideas reaccionarias que predominan en la actual filosofía burguesa, o llegan por cuenta propia a las mismas

[3] F. Engels. *Dialéctica de la naturaleza*, Ed. Problemas, Buenos Aires, 1947, ps. 202-203.

[4] W. H. Coates: "Relativism and the Use of Hypothesis in History", *The Journal of Modern History*, vol. XXI, núm. 1, marzo 1949, p. 24.

[5] En el Décimo Congreso Internacional de Ciencias Históricas, celebrado en Roma en 1955, Arnaldo Momigliano señaló que la principal dificultad que se presenta a los historiadores es la que consiste "en distinguir entre lo exacto, lo probable, lo posible y lo inverosímil". Para esto se hace necesaria "una revisión prolija de todo nuestro instrumental de trabajo", "es menester un gran esfuerzo, a fin de establecer y difundir un método más seguro de investigación e interpretación de la historia". Esta idea también fue expuesta por los otros conferenciantes (Comitato Internacionale di Scienze Storiche, X Congreso Internacionale di Scienze Storiche, Roma 4-11 setiembre 1955, Relazioni, vol. VI, ps. 37-38).

conclusiones. No hay que olvidar que para la mayoría de los historiadores burgueses, del mismo modo que para sus colegas en filosofía, la investigación de los supuestos teóricos del pensamiento histórico sirve en primer término para "refutar" al marxismo y a la ideología comunista que le es afín. Por esta razón, en las ideas de los historiadores burgueses encontramos el mismo relativismo, irracionalismo, agnosticismo y escepticismo de la filosofía burguesa de la historia. Aquí, del mismo modo que en el caso de los filósofos, nos encontramos con que el centro de atención no está constituido por un análisis positivo de los problemas teóricos, sino por la crítica "del antiguo dogma positivista que afirma la objetividad de la historia".

El pensamiento teórico de los historiadores burgueses contemporáneos tiene ciertas peculiaridades nacionales, determinadas por el desarrollo específico de la historiografía nacional correspondiente, pero en resumidas cuentas son peculiaridades del desarrollo histórico de un país dado.

La historiografía alemana de la época del imperialismo manifiesta el máximo interés por los problemas filosóficos abstractos, a menudo los encara con un espíritu místico e irracionalista. La influencia que se siente aquí como la más fuerte es la del neorromanticismo y el existencialismo.

Ya en el período de estabilización parcial del capitalismo, estas tendencias eran tan fuertes en la historiografía alemana, que algunos historiadores hablaban francamente de la "extinción del historicismo", de "la desaparición de la fe en el conocimiento histórico objetivo", etc. [6]. En los años del fascismo, sus simpatizantes convirtieron la historia en un simple "mito" propagandístico, y esto reforzó aun más las tendencias señaladas. El "filósofo" nazi oficial, Ernst Krieck, en su libro *El hombre en la historia* aseguraba, entre otras cosas, que en la historia obra un destino místico, y que este destino se realiza en la acción de personalidades eminentes, de las cuales Hitler era la más grandiosa. En lo que se refiere a la historiografía, según Krieck "tiene su origen en la voluntad creadora de los hombres", y su vocación es la de ser un "mito conductor" del "nuevo orden" del nazismo [7].

En los años en que ocupó el poder, el nazismo corrompió hasta tal punto la conciencia de los historiadores burgueses y falsificó

[6] Véase, K. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, p. 37.

[7] E. Krieck *Der Mensch in der Geschichte Geschichtsdeutung, aus zeit und Schiksal*, Leipzig, 1940, p. 354, 323.

de tal modo la historia, que después del descalabro de la Alemania nazi el Concejo de Control se vio obligado a suspender la enseñanza de la historia hasta el momento en que fuera revisada y depurada radicalmente, y la suspensión no fue levantada hasta 1948. Pero mientras en la República Democrática Alemana, en la cual la enseñanza de la historia se realiza sobre la base del marxismo, se abren claras perspectivas a los historiadores, en modo alguno puede decirse lo mismo de los historiadores burgueses de Alemania occidental.

Muchos historiadores alemanes, inclusive algunos completamente conservadores, reconocen que la tragedia que acarreó al pueblo alemán el nazismo no fue casual, y que para comprender su carácter necesario se impone un profundo examen crítico, desde un nuevo punto de vista, de las tradiciones históricas de Alemania, entre éstas de la historiografía alemana, que estaba especialmente contagiada de ideas chovinistas y reaccionarias. "La catástrofe que hemos vivido y que seguimos viviendo hasta ahora —escribe, por ejemplo, el importante sociólogo de Alemania occidental Alfred Weber, en su libro *Adiós a la vieja historia*— indica, para quien esté dotado de un mínimo de perspicacia, el fin de la antigua ciencia histórica" [8]. Pero si bien reconocen la existencia de esta crisis política y teórica de la ciencia histórica, los historiadores burgueses no ven la salida a dicha crisis, se mantienen en una situación de depresión y perplejidad o intentan resucitar viejas concepciones reaccionarias, al servicio del renaciente militarismo alemán.

La historiografía burguesa de la Inglaterra del siglo XX continúa la línea del empirismo británico tradicional. El interés que demuestran los historiadores ingleses por los problemas filosóficos no es muy grande. La revisión de la tradición liberal en la historiografía y el aumento de la influencia de las ideas conservadoras en el ambiente de los historiadores van acompañados de un rechazo de principio de las amplias generalizaciones históricas y de una dedicación a las investigaciones monográficas estrechamente especializadas. Aun cuando los historiadores ingleses burgueses escriben artículos y hasta libros de carácter metodológico, en ellos,

[8] A. Weber: *Abschied von der Bischerigen Geschichte. Uberwindung des Nihilismus*, Bern, 1946. Ver J. Günther : "Geschichte, ihre Wirklichkeit und ihre Grenze", *Deutsche Rundschau* B.79, Hf.8, August, 1953 S. 831; K. Gaiser:: "Der Mensch und die Geschichtlichkeit": *Die welt als Geschichte*, 1958, Hf. 2-3, S. 157.

por lo común, no se encaran los problemas generales de la gnoseología, sino que se limitan a observaciones relacionadas con su ciencia específica. La mayor influencia es ejercida aquí por la filosofía del neopositivismo.

A diferencia de la historiografía inglesa, la historiografía burguesa francesa se desarrolla bajo la fuerte influencia de la sociología positivista (en especial, la de la escuela de Durkheim). Sin franquear los límites de la concepción idealista de la historia, los representantes más notables de la historiografía francesa burguesa del siglo xx (Mathiez, Lefebvre, Bloch, Febvre, Labrousse, Braudel y otros) se esfuerzan por componer amplios trabajos de tipo generalizador, basados en la llamada "psicología colectiva". La historia, desde el punto de vista de tales historiógrafos, no es la relación de acontecimientos aislados, la descripción de personajes aislados, sino la investigación de complejos procesos económico-sociales.

Pero la dirección "sociológica" no salva al pensamiento histórico burgués del relativismo y el subjetivismo. Por un lado, sobre la historiografía francesa ejercen una perceptible influencia el irracionalismo filosófico (diversas formas de existencialismo y fenomenología) y el tomismo. Por otro, la incapacidad para resolver los problemas, cada vez más complejos, de su especialidad, lleva a los historiadores burgueses a conclusiones relativistas.

En la historiografía norteamericana, sobre la cual ejerce una fuerte influencia el pragmatismo, las ideas idealistas y subjetivistas sobre el proceso histórico se han encarnado en forma cabal y burda en el llamado presentismo, vinculado directamente con la falsificación de la historia al servicio de los intereses de la burguesía monopolista.

De este modo, a pesar de todas las diferencias de matices, la historiografía burguesa pone de manifiesto las mismas ideas que la filosofía burguesa de la historia, esto es, ante todo, un agnosticismo franco y una negación del carácter científico del conocimiento histórico.

Tomemos, por ejemplo, los principios teóricos del historiador alemán burgués F. Meinecke, a quien el historiador austríaco reaccionario Srbik llama "el último de los grandes maestros de la historia neoidealista" [9]. Las ideas filosóficas y políticas de Meinecke

[9] H. R. Srbik: *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, B. II, S. 293.

siempre se caracterizaron por un conservadurismo extremo. La historia, para él, es ante todo la historia de las ideas, una historia en la cual todo es individual e irrepetible. Al considerar de manera absoluta lo particular y lo singular, adopta una actitud escéptica ante las generalizaciones científicas, lo que lo obliga a aceptar el idiografismo de Windelband y Rickert. Reconociendo la mutabilidad, la movilidad del proceso histórico, y no descubriendo en él ninguna ley objetiva, Meinecke considera que todo lo acaecido no es más que el símbolo de poderosas fuerzas metafísicas, que sentimos pero no podemos expresar con conceptos firmes. Esto lo lleva al "agnosticismo devoto", a sostener que el hombre sólo puede enterarse del sentido de las diversas formas históricas, pero que el sentido de la historia, en general, siempre seguirá siendo un enigma metafísico universal [10]. Este punto de vista es sostenido por muchos otros historiadores reaccionarios [11].

La actitud escéptica ante las generalizaciones científicas y la educción de la historia a un relato de los destinos humanos individuales engendran, en realidad, la duda sobre el carácter científico de la historia y llevan a algunos historiadores burgueses a considerarla, ante todo, como una forma de literatura o, por lo menos, como una síntesis de ciencia y arte [12].

El relativismo filosófico está aun más difundido, en la historiografía burguesa actual, que el agnosticismo franco y que el punto de vista de que la historia es un arte. "Cuando tenemos que vérnoslas con hechos y nada más que hechos, podemos confrontarlos con nuestras ideas y ponderar las pruebas, pero nada más". No se debe olvidar que "en el mundo del intelecto todo está siempre condicionado" [13], escribe, por ejemplo, el profesor G. Renier, de la Universidad de Londres.

[10] F. Meinecke, *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte,* 5 Aufllage, Stuttgard 1951, S. 22. Véase: F. Meinecke, *Die Idee der Staatsraison inder neueren Geschichte,* München 1957, S. 10-11.

[11] Véase H. R. Srbik, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart,* Bd. II, S. 378; W. Hofer, *Geschichte zwischen Philosophie und Politik, Studien zur Problematik des modernen Geschichtsdenken,* Basel 1956, S. 68.

[12] Véase L. B. Namier, *Avenues of History,* New York 1952, pág. 6, 8; G. M. Trevelyan, "Bias in History", *History* núm. 115, March 1947, pág. 1-15; *English Social History. A. Survey of six Centuries,* London 1944, pág. X; A. L. Rowse, *The Use of History,* London 1947, pág. 97; E. Neff, *The Poetry of History,* New York 1947, pág. 4-5; A. Nevins, *The Gateway to History,* New York - London 1938, pág. 26.

[13] G. J. Renier: *History, its Purpose and Method,* London, 1950, pág. 50.

Los puntos de vista relativistas sobre la historia no siempre son la consecuencia de posiciones de principio erróneas, sino que a veces tienen relación con las dificultades del conocimiento histórico. Por ejemplo, Lucien Febvre, jefe reconocido de la más importante de las escuelas historiográficas de Europa occidental: los "Anales", no es, personalmente, ni agnóstico ni escéptico en relación con la ciencia histórica. Por el contrario, siempre subraya la estrecha vinculación entre la ciencia histórica y la vida, y afirma que el conocimiento histórico no se reduce a una simple recolección de datos, que se presentan al historiador ya preparados, sino que exige una reflexión independiente y seria. El historiador no es un archivista, repite Febvre insistentemente, y la historia que no está ligada al presente, está muerta. "Hay que temer lo trivial, lo mezquino, lo lamentable, lo atrasado —escribe—. En una palabra: hay que ser capaz de pensar. Pero justamente esto es lo que no han comprendido los historiadores de los últimos cincuenta años" [14]. Para Febvre la historia es, antes que nada, "una respuesta a los problemas que necesita plantearse el hombre actual" [15].

Pero en su combate contra el dogmatismo, el descriptivismo, el culto de los detalles y las minucias, Febvre adopta con frecuencia un tono de relativismo extremo. Al burlarse de la creencia primitiva en la existencia del "hecho histórico" como una realidad independiente, termina negando la objetividad del mismo pasado histórico. Y pregunta irónicamente: "¿No les parece que los hechos se dan en la historia como realidades que el tiempo ha enterrado más o menos profundamente, y a las cuales no hay más que desenterrar, limpiar y presentar a la luz del día, ante los contemporáneos?" [16]. En su opinión, todos los hechos históricos crean la conciencia del historiador. Febvre sostiene que la historia, como las otras ciencias (!), "crea ella misma su objeto. Pero no lo crea de una vez por todas. Cada historia es hija de su tiempo. Más exactamente: la historia no existe. No hay nada más que historiadores, cada uno de los cuales, en correspondencia con las exigencias de su propio país, de su edad y de su siglo, muestra tal o cual parte del enorme *film* del pasado" [17]. Cada generación crea un nuevo pasado, en concordancia con sus necesidades. La historia no es

14 L. Febvre: *Combats pour l'histoire,* pág. 33.
15 Ibíd., pág. 42.
16 L. Febvre: *Combats pour l'histoire,* págs. 115-116.
17 Ch. Moraze: *Trois essais sur l'histoire et la culture, Préface par L. Febvre,* París 1948, pág. VII.

tanto un medio de conocimiento, cuanto "un medio de organizar el pasado para que no ejerza una excesiva presión sobre los hombros humanos" [18]. No es difícil notar la proximidad de esta posición con el punto de vista del irracionalismo filosófico.

Pero si la historia no hace más que "organizar" el pasado de acuerdo con los intereses del presente, entonces nada puede prever, y no es posible extraer de ella necesidad alguna. "La única lección que puede ofrecer es la de que no existen las lecciones de la historia, que la historia a nada obliga" [19]. De este modo, queda en el aire la misma tesis de Febvre sobre la considerable función social de la historia.

La función reaccionaria que desempeña el relativismo filosófico aplicado a la ciencia histórica se muestra con singular claridad en la historiografía norteamericana, en la cual el relativismo adquiere sus formas más extremadas y crasas.

La dirección idealista y subjetiva de la historiografía norteamericana, que niega la posibilidad de una verdad histórica objetiva y considera que las concepciones históricas no son más que un simple reflejo de las tendencias ideológicas contemporáneas, empezó a formarse ya a principios del siglo XX, cuando historiadores como Hart, Turner, Sloane, el ex presidente de Estados Unidos, Teodoro Roosevelt, y otros, manifestaron sus dudas sobre la posibilidad de una redacción "objetiva" de la historia y declararon que los hechos históricos eran "casos perdidos" [20].

Las ideas del relativismo, según las cuales cada nueva generación debe "reescribir" la historia, impregnan casi todas las obras norteamericanas sobre filosofía de la historia, publicadas entre 1920 y 1940 [21].

En la exposición de Carl Becker "¿Qué son los hechos históricos?" y en su mensaje presidencial a la Asociación norteamericana de la Historia, que lleva el título de "Todo hombre es su propio

18 L. Febvre: *Combats pour l'histoire*, págs. 436-437.

19 Ch. Morazé: *Trois essais sur l'histoire et culture*, préface, pág. VII.

20 Véase, W. A. Dunning: "Truth in History". *The Making of Modern Europe*, ed. by H. Ausubel, New York 1953, pág. 13-24. H. Ausubel, *Historians and their Craft*, New York 1951, pág. 168.

21 Véase, por ejemplo: F. G. Teggart, *Theory and Processes of History*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles 1941; L. M. Salmon, *Why is History Rewritten?* New York 1929; J. Barzun, H. Holborn and others, *The interpretation of History*, Princeton 1943; A. Johnson, *The Historian and Historical Evidence*, New York 1926.

historiador" (1931) se formuló un programa desarrollado del relativismo subjetivista en la historiografía norteamericana. Suscribiendo la opinión de Croce, de que toda historia es una historia actual, Becker asegura que todo hombre, aún el más adocenado e inculto, representa en sí mismo, de algún modo, la historia, y que la historia científica no se distingue en lo más mínimo, en principio, de las ideas que se forja ese hombre adocenado. Declara que no sólo no se puede tener fe en las generalizaciones sobre la historia, sino que tampoco es posible tenerla en los propios hechos históricos. En forma análoga se expresaron los sucesores de Becker en el cargo de presidente de la Asociación Norteamericana de Historia: Bolton, Byrd, Dodd, Rostotsev. Los intentos de detener esta ofensiva del subjetivismo, realizados por algunos viejos historiadores (por ejemplo, Mackleven) no dieron resultados.

El heraldo del relativismo subjetivista en los Estados Unidos es C. Byrd, cuyos puntos de vista constituyen una combinación ecléctica de las ideas de Dewey, Croce, Cassirer, Freud y hasta las de "funcionalismo" de Vaihinger. A Byrd lo siguen los historiadore A. Watts, C. Reed, H. Barnes, H. Marx y otros que niegan la posibilidad de una "historia objetiva". Una posición más moderada es la de D. Randall, quien, como discípulo del filósofo neorrealista M. Cohen, llama a sus propias ideas "relativismo objetivo" (a diferencia del "subjetivismo radical" de Byrd). Sin embargo, en el fondo las ideas de Randall se diferencian de las de Byrd más por la forma que por el contenido.

Una expresión característica del relativismo filosófico de la más reciente historiografía norteamericana está dada en la antología: *Teoría y práctica de la investigación histórica,* que provocó agudas discusiones entre los historiadores norteamericanos.

Todos los artículos de este libro tienen un marcado tinte subjetivista. C. Byrd exige aquí una revisión de la "vieja" historia, la adaptación de ésta a las nuevas necesidades del momento (o sea, al imperialismo norteamericano). J. H. Randall y J. Haines señalan que la historia no contiene criterio objetivo alguno para la valoración de los hechos y, en consecuencia, cualquier construcción histórica no se corresponde con el pasado, sino con el presente.

En esta ocasión, Byrd y S. Hook someten a una crítica la terminología usada en historia. Hook, además, intenta definir algunos de los términos más comunes. El término "causa" es definido como "un vocablo ambiguo y oscuro, con un significado vario y con-

fuso", por lo cual recomienda que sea usado con suma prudencia, teniendo en cuenta que "cualquier juicio sobre una relación causal tiene un carácter de hipótesis" [22]. El concepto de "progreso" es calificado de subjetivo. El mismo "hecho", según Hook, no puede ser tenido por un acontecimiento real, o por la comprobación de una verdad objetiva. Aunque la mayoría de los miembros de la comisión historiográfica, a excepción de Byrd y Watts, reconocen la necesidad de indagar la causa de los hechos, de todos modos declaran que el término "causa", usado por los historiadores, debe considerarse nada más que como "una forma cómoda de hablar, que designa motivos, influencias, fuerzas y otras relaciones preexistentes (al hecho I. Kon) y no comprendidas plenamente" [23].

El historiador puede estudiar "los hechos y las personalidades", puede incluso "formular generalizaciones de un valor limitado", que sirven para interpretar los hechos, pero no osará descubrir leyes, dado que éstas no existen. Por este motivo, la utilización práctica de la historia es sumamente limitada. La historia no da ninguna indicación sobre la "inevitabilidad" de tales o cuales procesos en el presente o en el futuro [24].

Aunque en los últimos años la boga del relativismo en la historiografía norteamericana se ha debilitado notablemente y cada vez se publica mayor número de trabajos dedicados a criticar el presentismo, la actitud escéptica, según testimonio de P. Zagorin, continúa prevaleciendo en el pensamiento teórico de los historiadores norteamericanos [25]. El mismo Zagorin cree ver la única causa de este predominio del escepticismo... en la negativa a reconocer una realidad histórica objetiva, independiente de la conciencia del historiador [26].

La concepción presentista de la historia socava los propios fundamentos del conocimiento histórico y ofrece una base para cualquier modernización y falsificación de la historia. Aunque el relativismo filosófico planteó una serie de nuevos problemas a los historiadores, escribe el historiador norteamericano Loewenberg, lo cierto es que produjo más daños que utilidad. "Para el sofista,

22 *Theory and Practice in Historical Study, vl report of the Committee on Historiography*, New York, 1946, pág. 110-112.

23 Ibid., pág. 137.

24 Ibíd., ídem.

25 Véase, P. Zagorin: "Carl Becker on History", *American Historical Review*, vol. LXII, núm. 1, October 1956, pág. 3-4.

26 Ibíd., pág. 11.

cada hombre se convierte en su propio historiador; para la persona trivial, la historia se convierte en «banalidades». Pero en ambos casos el resultado fue más o menos el mismo: la anarquía de los juicios individuales, la afirmación del derecho ilimitado de cada uno a tener su mundo personal de verdad histórica. Para esto, como para todo lo demás, los filósofos tienen un nombre —lo llaman «subjetivismo»—, pero con cualquier nombre que se lo llame, el resultado es el caos" [27].

Las deducciones políticas del presentismo y su vínculo directo con el maccartismo se muestran claramente en el discurso programático de C. Read, presidente de la Asociación Norteamericana de Historia, en 1949, pomposamente titulado "La responsabilidad social del historiador" [28].

Read empieza por decir que para la mayoría de los historiadores norteamericanos la ciencia es ante todo un medio de vida y que el problema de la objetividad científica es, fundamentalmente, "un problema de pan y queso" [29]. Con lo cual se quiere decir que es menester escribir la historia de tal modo que quien paga a los historiadores esté contento con el trabajo de ellos. Esta es la posición de arranque para decidir cualquier problema científico. E pasado en sí a nadie interesa, y la historia no es más que "un trasposición de las ideas e intereses del presente" sobre los hechos de la experiencia pasada de los hombres.

Subordinando la historia a los objetivos de la propaganda reaccionaria, Read dice que es historiador todo aquel que "se propone interpretar el pasado en función del presente", incluyendo deliberadamente aquí a "los novelistas, los dramaturgos y, en especial, los comentaristas radiales" [30]. Pide a los historiadores que acaben con el neutralismo, el objetivismo, etc., y que se conviertan en combativos propagandistas del "modo norteamericano de vida". "Las bombas atómicas —escribe— exigen decisiones rápidas. La posición liberal neutralista, el considerar la evolución social desde el punto de vista del conductismo imparcial, ya no nos satisface [...]. La guerra total, sea fría o caliente, moviliza a todo el mundo, y cada uno tiene la obligación de ocupar su puesto. El

27 V. J. Loewenberg: "Some Problems Reised by Historical Relativism", *The Journal of Modern History*, vol. XXI, Nº 1, March 1949, pág. 17.

28 C. Read: "Social Responsabilities of the Historian", *American Historical Review*, vol. LV, Nº 2, January 1950, págs. 276-285.

29 C. Read: *loc. cit.*, pág. 276.

30 Ibíd., pág. 281.

historiador está tan poco libre como el físico de negarse a cumplir esta obligación" [31]. Read da la enhorabuena al control del pensamiento, que se afirma en Estados Unidos, trata de atemorizar a los historiadores norteamericanos a fin de que no confíen en la libertad de palabra, y les asegura que toda oposición a las fuerzas de la reacción es inútil y lo mejor de todo es ponerse voluntariamente a su servicio.

El programa propuesto por Read responde plenamente a los intereses del capital monopolista, que actualmente ya no puede conformarse con aprovechar la ceguera subjetiva y los prejuicios políticos de los historiadores burgueses, sino que exige de ellos un servicio consecuente y conciente a sus intereses, un servicio que no se detenga ante la franca falsificación de los hechos.

Las exigencias que los círculos dirigentes de los Estados Unidos hacían a los historiadores fueron formuladas por el ex presidente Truman en diciembre de 1950, en su mensaje a la Asociación Norteamericana de Historia, que celebraba entonces su sexagésimoquinto aniversario. Ocultando la esencia reaccionaria de su política con hipócritas consideraciones sobre la defensa "de la paz y la democracia", Truman dice que la tarea principal de la política norteamericana es la lucha contra el comunismo y que, en este sentido, "la labor de los historiadores norteamericanos tiene una importancia enorme". "Los historiadores norteamericanos pueden contribuir al esfuerzo de las naciones libres, ayudando al gobierno a perpetuar e interpretar la política que sigue nuestro país en pro de la conservación de la paz y la libertad del mundo" [32]. De este modo, según Truman, la tarea de los historiadores consiste en justificar y adornar por todos los medios la política antipopular y agresiva del imperialismo norteamericano.

Este encargo, llevado a cabo mediante la "metodología" presentista, es cumplido con especial empeño por los miembros de la "Sociedad de Historia de los Negocios", una de las principales filiales de la Asociación Norteamericana de Historia. Los historiadores de esta escuela (Gras, Larson, Seivet, Nevins y otros) sostienen abiertamente que es menester revisar toda la historia de Estados Unidos a la luz de los intereses del capital monopolista [33].

31 *The American Historical Review*, vol. LV, Nº 2, January 1950, pág. 288.
32 *The American Historical Review*, vol. LVI, Nº 3, April 1951, pág. 712-713.
33 La crítica de esta escuela puede leerse en el folleto del historiador progresista norteamericano H. Aptheker: *Los laureados del imperialismo*, Moscú 1955, pág. 29 (ed.).

En el drama de Ibsen, los gigantes invitan a Peer Gynt a que se frote levemente el ojo izquierdo. "Después bizquearás un poco, es cierto —dice el jefe de ellos, procurando tranquilizarlo—, pero todo lo que se te presente ante los ojos te parecerá hermoso y reconfortante." Los ojos llenos de oro en polvo de los historiadores de los negocios no ven en el capital monopolista nada más que una insuperable culminación, que representa la concreción de todas las excelencias, y en los magnates del capital financiero reconocen a los grandes benefactores de la humanidad [34]. De este modo, el presentismo teórico se enlaza directamente con la falsificación desembozada de la historia.

La incompatibilidad entre la concepción presentista de la historia y las exigencias de la ciencia histórica resulta tan evidente, que dicha concepción es criticada incluso por algunos historiadores enrolados en el irracionalismo filosófico [35]. Por ejemplo, el conocido y cabalmente reaccionario historiador de Alemania Occidental, Ritter, declaró en el congreso de historiadores celebrado en Roma que los puntos de vista de los "presentistas" norteamericanos, que consideran la historia nada más que un simple reflejo de la política corriente, "nada tiene en común con la ciencia", y que "a pesar de las opiniones negativas de los presentistas norteamericanos existe algo así como un continuo progreso del conocimiento «objetivo» de la verdad por parte de los historiadores" [36].

Pero al hacer la crítica del presentismo, Ritter no da respuestas justas a los problemas planteados por los presentistas. Sostiene que la historia no puede ser una "ciencia estricta", que se ocupe de "las leyes del desarrollo". El objeto de la historia es ante todo la historia del espíritu, ajena a todo determinismo. Y el medio principal para llegar al conocimiento de la historia lo ve, no en la explicación causal de los acontecimientos, sino en la "comprensión" de Dilthey. Y este irracionalismo no es mejor que el relativismo que sostienen los presentistas.

[34] Véase especialmente F. A. Hayek: *Capitalism and the Historians*, London 1954.

[35] Véase, por ejemplo, Srbik, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, Bd. 1, S. 22; Herman Heimpel, "Geschichte und Geschichtswissenschaft", *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, Hf. 1, Januar 1957, S. 1-17; F. Fischer, "Objektivität und Subjektivität, ein Prinzipienstreit in der amerikanischen Geschichtsschreibung", *Aus Geschichte und Politik. Festschrift zum 70. Geburtstag von Ludwig Bergstraesser*, Düsseldoff 1954, S. 167-182.

[36] X Congresso Internazionale di Scienze Storiche. Relazioni, vol. VI, págs. 319-324.

Ritter toma posición en contra del escepticismo, pero declara que la historia "no refleja", sino que "trasfigura" la realidad, y que en este sentido la labor del historiador está cerca de la del artista, que escribir la historia significa "dar forma a la materia amorfa" [37].

De palabra, Ritter aboga por el objetivismo científico. Pero remplaza el concepto de una verdad objetiva por el de la honradez subjetiva, la sinceridad del investigador. Dice que la objetividad "no es otra cosa que determinada forma de acción del historiador, determinada dirección de su voluntad; es el empeño de alcanzar una veracidad absoluta, un amor ilimitado a la verdad, que no tiene ninguna autoverificación cuando ella es exigida por las circunstancias" [38]. Sin embargo, la honradez personal y el deseo de llegar a la verdad no bastan para el conocimiento de la verdad objetiva. Los prejuicios de clase oscurecen a veces hasta tal punto la conciencia del historiador, que éste, desfigura la historia "con absoluta sinceridad". Es típico que como "ejemplo de objetividad" Ritter traiga a colación su propio libro sobre Herdeler, que contiene una flagrante desfiguración de los hechos históricos [39].

El problema de la objetividad científica es en principio irresoluble cuando el concepto mismo es considerado de modo puramente subjetivo y cuando se niega en general el concepto de "verdad objetiva".

El profundo error de esta concepción surge con suma claridad en el libro del conocido historiador del cristianismo y profesor de la Sorbona, H. J. Marrou: *Del conocimiento histórico,* que fue recibido con entusiasmo por numerosos intelectuales burgueses. Marrou llama a su libro "una introducción filosófica al conocimiento de la historia", y subraya que en él habla a la vez como historiador y como filósofo. "Espero —escribe— que nadie se asombre por el hecho de que yo, historiador de profesión, hable aquí como filósofo: es mi derecho y mi obligación. Ya es hora de terminar con ese complejo de inferioridad [...] que durante demasiado tiempo han experimentado los historiadores ante la filosofía" [40]. Nada hay que objetar a este empeño. Sin embargo, la

[37] X Congresso Internazionale di Scienze Storiche. Relazioni, vol. VI, pág. 294.

[38] Ibíd., pág. 325.

[39] Ver al respecto W. Berthold: "Der politisch-ideologische Weg Gerhardt Ritters", *Zeitschrift fur Gèschichtswissenschaft,* 1958, Hf. 5, S. 959-989.

[40] H. J. Marrou: *De la connaissance historique,* París, 1954, pág. 10.

"filosofía crítica" de Marrou, enfilada contra el marxismo, que, como él dice, "ha impregnado hondamente la conciencia de nuestra generación", no puede dejar de contradecir la práctica del "historiador profesional".

Marrou reconoce en un principio que la historia nos proporciona un conocimiento fidedigno, auténtico. "Pues cuando hablamos de «conocimiento» nos estamos refiriendo a un conocimiento real, auténtico; pues la historia misma refuta toda representación desfigurada y falsa del pasado, utopía, historia imaginaria [...] novela histórica, mito, tradición popular o leyenda pedagógica" [41].

No obstante, a pesar de que la historia de la humanidad encierra en sí misma la autoconciencia humana, Marrou saca la conclusión, de acuerdo con Dilthey, que esta autoconciencia se muestra solamente en sus variadas formas y constituye el objeto de estudio de la historia. El pensamiento humano presupone una reinterpretación continua, y no existe fuera de éste. Y de tal modo Marrou llega a la conclusión de que el objeto de la historia, el pasado, es inseparable del sujeto, del historiador.

Marrou señala que la historiografía se separa en principio del proceso histórico objetivo —punto en el cual no coincide con Gentile—, pero no la reconoce como un reflejo de la realidad histórica. Invocando la complejidad del conocimiento histórico, niega categóricamente la posibilidad de una versión adecuada del pasado histórico, dejando abierto así el camino para las revelaciones místicas. "La historia es inseparable del historiador" [42]: tal el punto de partida, el "axioma primordial" [43] de todos los juicios de Marrou. En el fondo, al polemizar con el positivismo, no deja de pensar un solo instante en el materialismo histórico.

Marrou critica con justeza la opinión positivista de que para escribir la historia no hacen falta nada más que documentos. Señala que la misma fuente puede interpretarse de distinta manera, que el historiador no pude eludir la interpretación teórica de su material. Pero después de comprobar este hecho indiscutible, Marrou pasa al extremo opuesto. Exhorta a los historiadores a que se nieguen a aplicar los métodos científicos de las ciencias naturales a la investigación, y proclama que el principal instrumento de conoci-

41 H. J. Marrou: *De la connaissance historique*, Paris, 1954, págs. 32-33.
42 Ibid., pág. 51.
43 H. J. Marrou: "L'histoire et les historiens", *Revue historique*, 1957, t. CCXVII, 1957, fasc. 2, pág. 280.

miento histórico es la intuición de Dilthey, la "comprensión". Pero sólo es posible "comprender" y "revivir" aquello que tiene alguna relación con mi "yo", lo que es interiormente cercano y valioso para el historiador mismo. Por este motivo, los principales instrumentos del conocimiento histórico son la "simpatía" y la "amistad", y el conocimiento mismo es una función de las cualidades espirituales del historiador.

La concepción idealista de Marrou, enfilada contra las ideas del conocimiento histórico objetivo, cae inevitablemente en contradicción con las exigencias fundamentales de la ciencia. Es cierto que el Marrou historiador se pronuncia contra el excesivo escepticismo en relación con la historia, pero esta concesión no salva su posición. Si el conocimiento objetivo del pasado no es posible y toda interpretación histórica tiene un carácter subjetivo, entonces la historia, inevitablemente, está basada en un acto de fe. Es justamente la deducción que hace el Marrou filósofo. "La esencia misma del conocimiento histórico" —dice— consiste en el hecho de que "no tolera el afianzamiento de una certeza que lleve teóricamente a una definición evidente: en último análisis, depende de un acto de fe" [44].

Es cierto que el Marrou historiador vuelve a hacer la concesión de que no está refiriéndose a la ciega fe religiosa, sino más bien a un conocimiento intuitivo. "El acto de fe histórica no debe ser arbitrario y presupone unos *preambula fidei* racionales". Esta posición filosófica, escribe en una respuesta a la crítica del conocido historiador de la escuela positivista, A. Piganiol, "no me impide estar de acuerdo con usted, y en contra de los hipercríticos del tipo de Wattes, en reconocer la existencia de Napoleón y de César, del mismo modo que ningún idealista, en la vida práctica, pone en duda la realidad del mundo exterior" [46].

Pero estas "explicaciones" demuestran también que la teoría de Marrou es incompatible con la práctica de la investigación histórica. Si se reconoce que Napoleón o César existieron objetivamente y que nuestros conocimientos sobre estos personajes corresponden a la historia real de ellos, ¿qué sentido tiene hablar de un acto de fe?

[44] H. J. Marrou: *De la connaissance historique*, pág. 133-134.
[45] H. J. Marrou: *De la connaissance historique*, pág. 135.
[46] H. J. Marrou: "Lettre-reponse a A. Piganiol", *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet-septembre, 1955, pág. 248-249.

Los puntos de vista de Marrou no son aceptables ni siquiera por los historiadores burgueses, en la medida en que éstos sólo intentan vincular la teoría filosófica con la investigación práctica. El historiador de la escuela positivista, A. Piganiol, escribe en referencia a esta concepción: "Sólo yo estoy en condiciones de negar mi adhesión a una fe determinada: esto depende de mi voluntad [...]. Pero nadie tiene derecho a negarse a reconocer la verdad histórica: el hecho de que las hordas de Atila llegaron hasta la Champagne; de que grandes jefes populares, Tiberio Graco, César, fueron asesinados; de que un navío, cuyos restos fueron encontrados en la isla de Rion, trasportó hacia fines de la época republicana un cargamento de vino para los campamentos. Estas son verdades indiscutibles para todos [...] y nadie tiene derecho a hablar aquí de un acto de fe" [47].

Al señalar que el historiador no puede prescindir de la especulación teórica, Marrou intenta dar una clasificación de los conceptos utilizados por los historiadores contemporáneos. Sin embargo, este mismo problema es considerado desde las posiciones del idealismo subjetivo. Siguiendo a Max Weber, Marrou sostiene que conceptos como el de "ciudad-Estado" o el de "capitalismo" no son generalizaciones de las propiedades más esenciales de los fenómenos históricos existentes, sino "ideas puras", que tienen un carácter "marcadamente nominalista" [48].

Los historiadores marxistas, que consideran los conceptos de clases sociales, fuerzas de producción, capitalismo, etc., como reflejos de fenómenos objetivos realmente existentes son acusados por Marrou de... "estar envenenados de un auténtico idealismo". En lo que se refiere "específicamente a los conceptos históricos", a su modo de ver "no permiten una definición exacta, son simples símbolos con ayuda de los cuales el historiador evoca ante nuestros ojos complejos cuadros históricos".

De tal modo, resulta que, por un lado, el historiador sólo puede pensar mediante conceptos y, por otro, la realidad histórica no puede ser expresada por medio de conceptos. La historia pierde en definitiva el carácter de ciencia y el proceso histórico se vuelve finalmente incognoscible. El problema de la periodicidad de la historia, según Marrou, se reduce a "un problema de etiquetas";

[47] A. Piganiol: "Ou'est-ce-que l'hitoire?" *Revue de Métaphysique et de Morale,* juillet-septembre 1955, pág. 229.

[48] H. J. Marrou: *De la connaissance historique,* pág. 164.

en cualquier forma que se explique dicha periodicidad, "nunca se convertirá en una definición de realidades" [49]. La "explicación" de la historia y de su "análisis estructural" se convierten en medios auxiliares de "comprensión". Toda teoría histórica es proclamada un esquema muerto, y la única realidad sería la existencia humana individual, que no tolera ninguna generalización en razón de su individualidad.

Marrou señala que la historia está indisolublemente ligada a las necesidades y las exigencias de la sociedad actual, que es consciente del peligro del presentismo, y en consecuencia polemiza con Aron, Croce, Heidegger y Sartre. Pero su ataque principal va dirigido contra la historiografía marxista, ¡que no reconocería otra verdad histórica que la relacionada con una determinada coyuntura! [50].

Marrou no menciona la posición leninista sobre el vínculo entre el partido y la objetividad, no dice una palabra sobre la lucha del Partido Comunista de la Unión Soviética contra la concepción errónea de M. H. Pokrovski, que consideraba la historia como política que había fracasado en el pasado; pasa por alto los indiscutibles e importantes logros de la historiografía soviética. Pese a ello, es bien conocido que el partidismo de la ciencia histórica marxista no sólo no contradice la objetividad científica sino que, por el contrario, la presupone. Como señala Lenin, "Al demostrar la necesidad de una serie dada de hechos, el objetivista siempre corre el riesgo de convertirse en un apologista de los mismos; el materialista pone al desnudo las contradicciones de clase y, al proceder así, fija ya su posición. El objetivista habla de «tendencias históricas invencibles»; el materialista habla de la clase que «administra» el orden de cosas económico dado, creando determinadas formas de reacción de las otras clases. Como vemos, el materialista es, de una parte, más consecuente que el objetivista y aplica su objetivismo con mayor profundidad y plenitud. No se limita a señalar la necesidad del proceso, sino que aclara qué formación social-económica es *precisamente* la que da su contenido a ese proceso, *qué clase, precisamente,* determina esa necesidad [...]. Por otra parte, el materialismo presupone el partidismo, por decirlo así, imponiendo siempre el deber de defender franca y abiertamente el punto de vista de un grupo social concreto siempre que se

[49] H. J. Marrou, *De la connaissance historique,* pág. 168.
[50] H. J. Marrou: *De la connaissance historique,* pág. 218.

enjuicie un acontecimiento" [51]. En este partidismo está la fuente de la fuerza de la ciencia histórica marxista, que pone audazmente al desnudo las contradicciones sociales y no teme extraer de tal situación las deducciones necesarias.

Al silenciar esto y elegir en forma tendenciosa los hechos con que caracteriza la ciencia histórica soviética, Marrou se limita a desentenderse de la cuestión: no es el marxismo, es su propia filosofía la que socava la idea de una verdad histórica.

Es cierto que el Marrou historiador intenta continuamente escapar a esta conclusión. "El historiador es un hombre de ciencia, una especie de delegado de sus colegas: los hombres que buscan la verdad" [52], escribe. Pero si bien Marrou reconoce que la historia nos proporciona la verdad, sus juicios ulteriores aclaran que la verdad *objetiva*, que tendría que ser obligatoria para todos, no existe en definitiva, ni siquiera en las ciencias naturales. La verdad que conoce la ciencia física, según Marrou, "no existe" para el salvaje, para el niño, el tonto y el ignorante: sólo existe para el físico informado [53]. De este modo, la "verdad" es dejada a la discreción de cada individuo aislado, y la ciencia histórica se vuelve completamente imposible.

Como es lógico, no todos los historiadores burgueses comparten estas y otras opiniones parecidas. Más adelante nos detendremos detalladamente en esta polémica en torno a los problemas de la filosofía y la metodología de la historia, que se produce dentro de la historiografía burguesa. De todos modos, estas ideas reaccionarias, como es evidente aun en una breve reseña, son bastante típicas, están difundidas y ejercen una influencia considerable sobre las concepciones generales de los historiadores burgueses de Occidente.

[51] V. I. Lenin: *Obras completas*, t. 1, págs. 419-420, ed. cit.
[52] H. J. Marrou: *De la connaissance historique*, pág. 213.
[53] Ibíd., pág. 223.

Capítulo VII

¿ES POSIBLE LA VERDAD OBJETIVA EN LA CIENCIA HISTORICA?

El problema central, el que suscita discusiones más acaloradas entre los filósofos y los historiadores burgueses actuales, es el de la objetividad de los conocimientos históricos. En la literatura burguesa histórica y filosófica se exponen diversos puntos de vista sobre este problema. Según uno de ellos, la historia no es más que una "simple descripción" del pasado, y cuanto menos contacto tenga con el presente, tanto mejor. Los historiadores burgueses que defienden la "ciencia pura" aseguran que están "por encima" de la lucha de clases de la sociedad actual. Desde este punto de vista, "el historiador ideal es el hombre que está menos subordinado a la historia: escribir la historia significa negarse a crearla" [1]. Todo intento de examinar la historia desde las posiciones actuales, dicen estos historiadores, implica inevitablemente una modernización del pasado. El historiador no debe buscar en el pasado las raíces del presente, pues en tal caso repetirá incesantemente el error de Vasco de Gama, que tomaba los templos hindúes por iglesias cristianas. En opinión de tales historiadores, la historia nunca se repite, y es insensato buscar en ella no sé qué "lecciones". "El modo de pensar que sufre la influencia del presente —escribe el historiador burgués norteamericano R. Schuyler— fue y sigue siendo un gran deformador del pasado, la principal fuente de los anacronismos, el mayor enemigo de una manera histórica de pensar" [2]. Tan sólo dando la espalda al presente puede el investigador comprender el pasado histórico.

[1] J. Lameere, "Reflexions sur l'histoire", *Mélanges Georges Smets*, Bruxelles 1952, pág. 480.

[2] R. L. Schuyler, "Can History Educate?", *The Making of Modern Europe*, New York 1953, pág. 6.

La inconsistencia de este punto de vista está demostrada incuestionablemente por todo el desarrollo de la ciencia histórica. Por mucho que intente el historiador eludir la influencia de la política contemporánea, parte de todos modos de una circunstancia actual, pues no vive en el pasado, sino en el presente. Pese a todos sus deseos, no puede considerar los acontecimientos del pasado del mismo modo que los consideraron sus protagonistas, aunque más no sea por el hecho de que él conoce las consecuencias y los actores no. El papa León X veía en la actividad de Lutero una simple "reyerta de monjes", ¿pero puede pensar lo mismo el historiador actual, conociendo las consecuencias de la Reforma luterana? En la historia no puede darse una imparcialidad absoluta. Las concepciones objetivas sólo disimulan la inevitabilidad del partidismo en la ciencia histórica, pero no lo suprimen.

Al investigar la naturaleza del conocimiento histórico, los historiadores burgueses, quiéranlo o no, llegan a la conclusión de que este conocimiento, como todos los otros, está determinado por las condiciones actuales. El historiador vive en el presente y sus intereses de investigador son determinados, en fin de cuentas, por las exigencias de dicho presente, como única realidad a partir de la cual puede actuar.

La actualidad determina la conciencia histórica, ante todo, en el sentido de que plantea al historiador los problemas relativos al pasado que más importancia tienen en el momento presente. No nos referimos aquí, por supuesto, a temas concretos de investigaciones especializadas, sino a la dirección general del pensamiento sobre la historia. Así, el crecimiento de la conciencia de clase de la burguesía en la época de la Restauración llevó a los historiadores de ese período a considerar toda la historia como la historia de las luchas entre el Tercer Estado y la nobleza. Al desnudar la base económica del proceso histórico, el desarrollo del capitalismo engendró la historia económico-social. Por otra parte, la llamada historia genealógica, muy difundida en el período en que a la nobleza feudal le resultaba de suma importancia precisar el papel de tales o cuales familias feudales en la historia del poder, en la actualidad ha desaparecido prácticamente y sólo se conserva como uno de los elementos de la historia social. Al determinar la dirección general de las investigaciones históricas, la actualidad determina en definitiva el método de éstas, así como sus procedimientos técnicos, lo cual, entre paréntesis, ocurre en todas las ciencias.

El verdadero problema surge cuando del análisis de los presu-

puestos de una investigación histórica pasamos al de su contenido: ¿en qué medida el contenido de los trabajos históricos depende del estado de la sociedad contemporánea al historiador?

Hace mucho tiempo que se ha observado el hecho de que las verdades que emplea la historia contienen una cantidad mucho más grande de relativismo que las verdades de las ciencias exactas. La historia y la ciencia natural tienen en común las etapas de los niveles de conocimiento por los cuales pasan ambas: la inevitabilidad del descubrimiento de nuevos hechos, la profundización progresiva del conocimiento del material ya adquirido, etc. Pero, además, la historia también tiene sus dificultades específicas correspondientes.

Una de estas dificultades consiste en el hecho de que, en la historia de la sociedad humana, no se da una simple repetición de los fenómenos. Por este motivo, el conocimiento, como señala Engels, "es, pues, aquí, esencialmente relativo, ya que se constriñe siempre a penetrar en la concatenación y en las consecuencias de ciertas formas de sociedad y de Estado que sólo se dan en determinada época y en determinados pueblos y que son, por su misma naturaleza, perecederas. Así pues, quien salga por estos dominios a caza de verdades definitivas de última instancia, de auténticas verdades verdaderamente inmutables, no logrará reunir gran botín, como no sean vulgaridades y lugares comunes de la peor especie, tales como por ejemplo, que los hombres no pueden vivir, en general, sin trabajar; que hasta aquí se han dividido casi siempre en gobernantes y gobernados; que Napoleón murió el 5 de mayo de 1821, etc." [3].

La segunda especificidad del conocimiento histórico consiste en que el problema de las relaciones entre objeto y sujeto se resuelve más difícilmente aquí que en las ciencias naturales. La historia de la sociedad, según Engels, se diferencia de la historia de la naturaleza nada más que por ser el proceso de desarrollo de organismos conscientes [4]. Al referirse a las peculiaridades metodológicas de la economía política, Marx escribe: "En general, en toda ciencia histórica o social, cuando se encara el desarrollo de las categorías económicas, hay que tener siempre en cuenta que, tanto en la realidad como en la cabeza del hombre está dado el sujeto —en este caso la sociedad burguesa contemporánea—; que, por lo

[3] F. Engels, *Anti-Dühring*, Editorial Hemisferio, Buenos Aires, 1956, pág. 84.
[4] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, ed. cit., pág. 181.

tanto, las categorías expresan formas del ser y condiciones de la existencia, a menudo aspectos aislados de dicha sociedad determinada, de ese sujeto, y que, por ello [la economía política] *en el sentido científico,* no comienza de ninguna manera sólo donde se la encara *como tal*" [5].

Al interpretar la historia del pasado, la humanidad capta su propia historia, y en este sentido la realidad histórica coincide con la conciencia histórica.

El historiador, que considera el pasado, se encuentra al mismo tiempo dentro de la corriente ininterrumpida de la historia. Aprecia los acontecimientos a la luz de las consecuencias que han tenido dichos acontecimientos en el tiempo en que vive. Pero una posición dada en el tiempo no es definitiva, y cabe decir aquí que las generaciones sucesivas verán en el pasado algo que nosotros no vemos todavía.

El historiador ve el pasado (cuando no hablamos de datos materiales), no con sus propios ojos, sino con los de los contemporáneos y los testigos de esos acontecimientos. Los testimonios de éstos constituyen las fuentes del historiador. Es cierto que, cuanto más se interna el historiador en el pasado, tanto más complejo resulta el problema de la verificación de las fuentes. Pero por otro lado, al contemplar los acontecimientos del pasado desde la altura contemporánea, el historiador ve las consecuencias remotas de dichos acontecimientos, que los contemporáneos no habrían podido ver por mucho que lo hubieran deseado. Esto le permite comprender más hondamente el significado de tales sucesos.

Los contemporáneos de la Revolución Francesa burguesa del siglo XVIII vivían la revolución en forma directa, cada acontecimiento era para ellos la realidad misma, estaba impregnado de realidad tangible, cosa que se encuentra fuera del alcance de evocación del historiador actual. Pero como eran participantes de los acontecimientos y no conocían las leyes generales de la historia, los veían de manera unilateral. Podían prever las consecuencias posibles y el sentido histórico de los acontecimientos que pasaban, pero nada más. Solo las generaciones siguientes vieron con claridad lo que representó esta Revolución para la nueva sociedad burguesa. La evolución ulterior de esta sociedad ya no estuvo vinculada *directamente* con la Revolución de 1789-94, pero cada nuevo desplaza-

[5] C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política,* ed. rusa, pág. 220.

miento importante de la sociedad agregó un nuevo toque para la comprensión de dicha revolución. Ya en la época napoleónica fue evidente que la revolución había convertido a los campesinos semifeudales en libres propietarios de la tierra. Esto fue un indudable progreso. Pero a mediados del siglo XIX se hizo visible el reverso de la medalla: la pequeña propiedad rural constituía la mejor ocasión para la esclavización del campesino por el capital, con todas las consecuencias que se desprenden de ello.

El conocimiento histórico tiene un necesario carácter retrospectivo: va del presente hacia el pasado, del efecto a la causa. Por este motivo las deducciones del historiador no dependen sólo del material estudiado, sino también de la perspectiva en que se contempla dicho material. Un cambio en la perspectiva histórica universal trae consigo, inevitablemente, una revisión a fondo de las concepciones históricas. Esto torna ilimitado el conocimiento de cualquier proceso histórico, pero en cambio cada etapa de ese conocimiento es relativa e incompleta. Marx señalaba que "el llamado desarrollo histórico se basa, en general, en que la forma siguiente considera a la precedente como una etapa antes de llegar a ella, y siempre la comprende de manera unilateral, pues muy pocas veces y sólo en determinadas circunstancias, tiene capacidad para la autocrítica..." [7].

Marx, Engels y Lenin demostraron en forma exhaustiva la inconsistencia teórica y el reaccionarismo político del objetivismo burgués, y plantearon el problema de las relaciones recíprocas entre la historia y la vida, la política contemporánea, la lucha de clases. Pero la filosofía burguesa de la historia en la época del imperialismo no sólo se atribuye el descubrimiento de que el pensamiento histórico está condicionado por el social, sino que, agudiza la polémica con el marxismo acerca de los problemas planteados llevándolos al absurdo. Al respecto, la lucha se entabla en relación con tres puntos básicos: 1) ¿tiene la ciencia histórica un material de investigación objetivo, independiente de la conciencia del historiador, y se le puede aplicar la teoría materialista del reflejo?; 2) ¿qué relación recíproca existe entre una verdad absoluta y una verdad relativa en la historia?; 3) ¿es posible que una ciencia histórica partidaria proporcione, objetivamente, conocimientos auténticos? Pasaremos a examinar estos problemas.

[7] C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, ed. rusa, pág. 219.

Los materiales de la ciencia histórica. ¿Qué es un hecho histórico?

El supuesto fundamental de la filosofía subjetivista de la historia es la identificación conciente o inconciente del proceso histórico con el conocimiento histórico, y la reducción del primero al segundo. Esta tesis ha sido formulada diretamente por Gentile, de quien proviene el irracionalismo filosófico y en quien se basa la metodología presentista.

Aunque esta identificación suele presentarse como una simple hipótesis gnoseológica, en realidad se basa en la idea de que el proceso histórico es un conjunto de actos de individuos aislados, que no se repiten ni responden a ley objetiva alguna. Para esta concepción del proceso histórico el pasado aparece inevitablemente como algo irreal, dado que los individuos que lo constituyen han desaparecido para siempre y, en consecuencia, nuestras representaciones históricas no pueden ser el reflejo de un pasado inexistente, sino únicamente la proyección de nuestros propios puntos de vista, empeños y esperanzas. En tal caso, la "perspectiva" del conocimiento histórico se convierte en una identificación subjetiva, y el problema de la verdad objetiva se suprime totalmente.

Pero semejante comprensión del proceso histórico está profundamente equivocada. Aunque en la historia de la sociedad actúan hombres dotados de conciencia y que siguen fines determinados, estas acciones individuales se inscriben dentro de un sistema objetivo de relaciones sociales, que se desenvuelven de acuerdo con sus propias leyes y no dependen de la voluntad y la conciencia de los hombres (aunque sean leyes de la actividad humana y sólo se manifiesten en ella). Justamente este sistema objetivo de relaciones sociales, constituye, en su desarrollo gradual, el objeto de conocimiento de las ciencias sociales e históricas.

Al criticar la teoría de Bogdánov sobre la "identidad" entre el ser y la conciencia sociales, V. I. Lenin escribe que el materialismo histórico "reconoce el ser social independiente de la conciencia social de la humanidad. La conciencia, tanto allí como aquí, no es más que un reflejo del ser, en el mejor de los casos su reflejo aproximadamente exacto (adecuado, igual en cuanto a precisión)". "La tarea más alta de la humanidad es abarcar esta lógica objetiva de la evolución económica (de la evolución del ser social) en sus trazos generales y fundamentales, con objeto de adap-

tar *a ella,* tan clara y netamente como le sea posible y con el mayor espíritu crítico, su conciencia social y la conciencia de las clases avanzadas de todos los países capitalistas" [8].

Por supuesto, la contraposición de la conciencia social al ser social es relativa y sólo lícita dentro de los límites de un problema gnoseológico fundamental. Al estudiar la historia de la sociedad no es posible dejar de tener en cuenta que la conciencia social es un momento necesario de la práctica histórico-social de la humanidad. Las ideas sociales, que reflejan justamente las exigencias del desarrollo del ser social y son comprendidas por las masas, se convierten ellas mismas en una fuerza material y se realizan en determinadas relaciones, instituciones y normas del comportamiento colectivo. Esta es "la coincidencia del cambio de circunstancias y de actividad humana", llamada por Marx *"práctica revolucionaria"* y de la cual proviene cualquier ciencia de tipo social.

La solución materialista del problema fundamental de la filosofía tiene una importancia decisiva para comprender la dialéctica real del pensamiento histórico. Ante todo, nos da la clave para entender las relaciones entre el pasado y el presente, para resolver el "problema", tan dificultoso para los subjetivistas, de la objetividad del pasado histórico.

Por supuesto, la "objetividad" del pasado histórico no ha de entenderse en el sentido de que "existe" en alguna parte, al lado o detrás de la realidad actual. El pasado, en virtud de su misma definición, es lo que ha ocurrido y que, en consecuencia, ya no existe. Y sin embargo, este pasado "inexistente" existe. Ante todo vive en el presente, que ha heredado todo lo permanente que había en el pasado. Al respecto es importante señalar que el pasado vive en el presente con independencia inclusive del hecho de que la generación actual quiera tal cosa o no, sea conciente de ello o no lo sea. En la historia de nuestra cultura soviética hubo un breve período en que algunos "teorizadores" de la literatura (Proletcult) propugnaron un rompimiento total con la herencia clásica del pasado. Esta doctrina resultó ser muy nociva a nuestra literatura, ¿pero es posible sostener, acaso, que en estos años la cultura soviética estaba realmente desligada de la cultura del pasado? Por supuesto que no, dado que la cultura sólo puede desarrollarse en base al material que le proporciona el pasado, digan lo que quieran al respecto algunos intelectuales aislados. Más cierto es esto

[8] V. I. Lenin, *Obras Completas*, t. XIV, pág. 322, ed. cit.

todavía en relación con la producción material. El proceso histórico es ante todo un proceso práctico, y la humanidad puede crear la historia del presente y el futuro apoyándose sobre el pasado, aun sin conocer plenamente la historia de ese pasado o teniendo de él una idea deformada (aunque, naturalmente, en ese caso se ve obligada a realizar mucha actividad "innecesaria", a "descubrir" de nuevo lo que se conoce desde hace tiempo).

Además, el pasado deja de sí numerosos recuerdos materiales, que constituyen las fuentes históricas que emplea el historiador. Y estos vestigios, sean las inscripciones mayas o las pirámides de Kéops, existen plenamente, independientemente de la conciencia del historiador.

Y aun en el caso de que, en el desarrollo histórico actual, la conciencia social no sea idéntica al ser social, sino que se limite a ser un reflejo de este último, resultará entonces más carente de sentido hablar de la identidad entre el pensamiento histórico actual y el pasado histórico de la humanidad. Toda la historia pasada se presenta a cada generación dada como un objeto, como algo independiente de la actividad de esa generación. Los hombres no tienen la libertad de "elegirse" un pasado. El conocimiento del pasado es un importante factor para la creación histórica del presente; en buena medida depende el futuro de este conocimiento, pero en relación con el pasado la función cognoscitiva debe limitarse a reflejar lo que fue, lo que ya ha sido objetivado en determinadas relaciones, instituciones y hechos. Por este motivo la teoría leninista del reflejo es aplicable a la historia, del mismo modo que a cualquier otra ciencia.

Pero como reconocemos que la historia de la sociedad es un proceso objetivo, sometido a leyes, que se desenvuelve independientemente de nuestra conciencia, también nos vemos obligados a reconocer que, a pesar de toda la complejidad y el carácter contradictorio del conocimiento histórico, a pesar del oscurecimiento producido por toda clase de eventos casuales, este conocimiento es un reflejo de este proceso. Sin embargo, surge la pregunta: ¿puede pretender este reflejo ser una verdad auténtica? Los historiadores relativistas, sin poner en tela de juicio, a primera vista, la realidad de esos mismos hechos históricos, y apoyándose tan sólo en el carácter contradictorio interno del conocimiento histórico, sostienen que cualquier reflejo adecuado del pasado es inalcanzable por principio.

Veamos ahora lo que escribe C. Beard a este respecto. Beard comprueba que todos los historiadores se ocupan de investigar la

verdad. "¿Pero pueden los hombres librarse de sus parcialidades raciales, sexuales, de clase, políticas, sociales y locales, y decir la verdad sobre la historia, tal cual ella fue?" ¿Es posible realizar este "noble sueño" de la historia objetiva? A esta pregunta Beard contesta negativamente, y razona del siguiente modo. Que la historia del pasado existe fuera de la conciencia del historiador actual, es nada más que "el punto de vista del sentido común", pero el historiador no es un contemplador del pasado. No puede ver objetivamente el pasado, como un químico ve sus reacciones y sus aparatos. El historiador debe "ver" la realidad histórica a través de la documentación. Pero los documentos históricos son inevitablemente incompletos, hay muchos acontecimientos y muchas personas que no son reflejados adecuadamente en ellos. Además, el historiador nunca está en condiciones de reunir toda la documentación. "De aquí se deduce que la realidad, como un todo, es inalcanzable por el historiador, por muy laborioso, prudente y escrupuloso que sea en sus investigaciones." Los acontecimientos y los personajes históricos, dice Beard, presuponen, por su misma naturaleza, valoraciones éticas y estéticas previas. Se distinguen sustancialmente de los hechos que estudia la física y la química, los cuales permiten la neutralidad por parte del "observador". Por tal motivo, toda concepción histórica es una interpretación del pasado, presupone tales normas o valoraciones trascendentes. Más aun, juzga Beard, el historiador nunca puede librarse enteramente de los puntos de vista de su tiempo. El mismo Ranke, a quien los historiadores burgueses presentan como el modelo de la objetividad, tenía en realidad sus opiniones políticas y religiosas, y sus trabajos fueron escritos "desde el punto de vista de la reacción conservadora europea". Finalmente, en la elección del tema, en la selección del material, en la manera de presentarlo, se revela siempre (conciente o inconcientemente) el "yo" individual, la personalidad del historiador mismo[9]. De aquí extrae Beard la conclusión de que en la historia no es posible la verdad objetiva.

En la argumentación de Beard surgen los siguientes puntos básicos: 1) la historia no permite una observación inmediata; 2) no es posible dejar de tropezar en ella con el carácter incompleto de los datos; 3) el material histórico tiene un carácter subjetivo, y por lo tanto no es posible tener una relación imparcial con él.

[9] Véase Ch. Beard, "That noble dream", *American Historical Review*, vol. XLI, Nº 1, October 1935, pág. 76-84.

En lo que se refiere al primer punto, conviene observar que la experiencia mediata, en la cual se basa en primer lugar el conocimiento histórico, no es algo específico de éste solamente. Una parte considerable de todos los conocimientos humanos se apoya en datos mediatos de la experiencia, y no por este motivo estos conocimientos se vuelven sospechosos y poco dignos de fe. El químico que experimenta "ve" realmente sus reacciones. Pero el físico teórico (o el químico) está muy lejos ya de semejante comprobación elemental. Con tanta más razón resulta imposible la experimentación inmediata de las conclusiones en las ciencias sociales, incluso en los casos en que se trata de los mismos problemas actuales. No es casual que la economía política se base, no tanto en la observación inmediata, que sólo puede abarcar un campo muy reducido de fenómenos, cuanto en la estadística, que ya representa una generalización precisa de la experiencia histórica. Esto crea ciertas dificultades, pero en modo alguno invalida la posibilidad misma de un conocimiento objetivo, pues la investigación científica de las fuentes provee al historiador de una serie de instrumentos que le permiten, mediante el análisis del documento y la confrontación con otras fuentes, definir con mayor o menor exactitud el grado de su plausibilidad y autenticidad. Además, con la utilización de los datos de la arqueología y la investigación de las reliquias de la cultura material, la historia tiene a su disposición fuentes que, a diferencia de las escritas, no contienen en sí mismas nada tendencioso y que pueden ser investigadas con los mismos métodos exactos que se aplican actualmente en las ciencias naturales.

El segundo argumento de Beard —el carácter inevitablemente incompleto de los datos históricos— tampoco es convincente. Naturalmente, el historiador no puede recrear todo el pasado histórico en todos sus detalles. Semejante tarea no es realizable. Por otra parte, tampoco es privativa de la ciencia histórica. No hay ninguna ciencia que pretenda describir todo en forma sucesiva. V. I. Lenin señalaba que "setenta Marx no bastarían para abarcar la totalidad de estas modificaciones con todas sus ramificaciones en la economía capitalista mundial. Todo lo más, se han descubierto *las leyes* de estas modificaciones, se ha demostrado en lo principal y en lo fundamental la lógica *objetiva* de estas modificaciones y de su desarrollo histórico..." [10].

Cuando se dice que la ciencia histórica nos presenta la verdad

[10] V. I. Lenin, *Obras Completas*, t. XIV, ed. cit., pág. 321.

objetiva, no se quiere decir en modo alguno que esto sea una descripción absolutamente precisa y exhaustiva de la realidad. Se está designando nada más que un reflejo aproximadamente fiel de los aspectos y los lados más esenciales del proceso estudiado. El hecho de que nunca conozcamos todos los detalles de este proceso no invalida su autenticidad, del mismo modo que, en la vida corriente, yo no pongo en duda el hecho conocido de que N. N. es profesor de historia, aunque no haya leído todas sus obras.

Los relativistas actuales se esfuerzan por demostrar que en la historia no existe una diferencia objetiva entre lo "esencial" y lo "no esencial", que todas las categorías de esta clase no sólo son relativas (lo cual corresponde a la realidad), sino también convencionales. De aquí se saca la conclusión de que el historiador que elige los hechos "esenciales" y desecha los "no esenciales" obra arbitrariamente o sigue ciertos "valores trascendentes" que están más allá de la historia misma. Sin embargo, basta dirigirse a la práctica de la investigación histórica para que se torne evidente la inconsistencia de esta concepción.

En verdad, el historiador puede elegir cualquier objeto de investigación y analizarlo en cualquiera de sus aspectos, en relación con sus propios intereses: es aquí donde se revela la orientación finalista del conocimiento histórico. Pero una vez que ha determinado el material que empleará en su investigación, no puede establecer arbitrariamente sus relaciones internas. Cualquier hecho tiene una infinita cantidad de aspectos. Pero el historiador no debe ocuparse de un hecho aislado, sino de un hecho que se encuentra en una determinada relación causal con otros. Cuando el historiador investiga tomando como punto de partida sus propios intereses, no crea estas relaciones, sino que se limita a fijarlas, a reflejarlas.

El hecho que un acontecimiento sea "esencial" o no para una investigación dada no depende del arbitrio del historiador, sino de las relaciones objetivas entre los fenómenos. El investigador de la historia del sistema político inglés no puede pasar por alto la Reforma de 1867, que no es esencial para el historiador de la música.

De este modo, el historiador elige realmente los hechos, pero esta "elección", pese a ser en sí misma subjetiva (dado que en ella es posible equivocarse, ser parcial, unilateral, etc.), no es arbitraria, sino que se efectúa (y en todo caso debería efectuarse) en correspondencia con los fenómenos objetivos concomitantes. Y

cuanto más plena y hondamente pueda reflejar el historiador las relaciones esenciales del proceso investigado, tanto más cerca estará su trabajo de la verdad.

Con el propósito de afianzar sus conclusiones relativistas, la filosofía burguesa de la historia dedica mucha atención a la "crítica" del concepto de "hecho histórico". Es necesario examinar más detalladamente esta cuestión.

Una de las primeras manifestaciones de la crisis del pensamiento histórico fue, como hemos visto, la actitud escéptica en relación con la posibilidad de generalizaciones históricas objetivas, elaboradas con una ingenua fe en la estabilidad y fidelidad de los hechos singulares. Manifestando una actitud desconfiada a toda clase de conceptos generalizadores, el historiador, al mismo tiempo, no ponía en duda la realidad objetiva de los "hechos" que él "reunía" y "describía". Del documento al hecho y de éste a la generalización: ese era el camino de la investigación del historiador de la escuela positivista. El desarrollo ulterior de la ciencia demostró la insuficiencia y unilateralidad de este procedimiento.

Ante todo, con el desarrollo de la ciencia histórica se hizo más complejo el concepto de "hecho histórico". Si antes la ciencia enfocaba primordialmente, hechos singulares, ahora el historiador debía ocuparse ante todo de procesos y relaciones. "Hechos" como la movilidad de los precios, la diferenciación de las clases sociales, la concentración de la propiedad de la tierra, la acumulación primitiva, etc., no podían ser considerados como algo singular, momentáneo, que podía ser descrito sin necesidad de "generalizaciones teóricas". La dependencia entre los "hechos" y las "generalizaciones" se volvió mutua, haciendo ver que no sólo las generalizaciones no son posibles sin los hechos, sino que, al contrario, no existen hechos científicos que no encierren en sí un elemento generalizador. Junto con la derrota de la idea de la independencia, del "hecho en sí", que se bastaba a sí mismo, debía derrumbarse inevitablemente la teoría que suponía que el historiador podía arreglárselas sin especulación teórica. El "hecho histórico", en cierto sentido, no sólo se presentó como un supuesto de la investigación, sino también como su resultado.

Al complicarse la problemática de la investigación histórica, se sometió también a un análisis teórico los llamados "hechos elementales", es decir, los acontecimientos aislados. Y resultó que estos "hechos elementales" no lo eran tanto, sino que cada uno de ellos representaba una compleja composición de hechos, procesos y

relaciones que, por su parte, podían ser analizados al infinito. El "hecho elemental" resultó ser tan infinito e inagotable como toda la historia universal.

Por último, el análisis semántico de la palabra "hecho" demostró que dicha palabra era usada con distintos sentidos. En algunos casos la palabra "hecho" es usada como sinónimo de la palabra evento ("la batalla de Waterloo es un hecho histórico"); en otros casos es sinónima de las palabras "testimonio" y "material" ("reunir hechos sobre la Revolución Francesa"); en tercer lugar, la palabra se usa para reforzar la validez de un juicio dado ("esta versión está basada en hechos") [11].

Estas dificultades de orden filosófico dieron pie a los historiadores burgueses relativistas para poner en duda el concepto mismo de hecho histórico. En este sentido son muy característicos los trabajos de C. Becker.

Burlándose de la representación del pasado como una realidad que se basta a sí misma, Becker niega la existencia de "hechos sólidos" sobre los cuales pueda el historiador basar su exposición "Gracias a esta expresión —escribe—, los hechos históricos parecie ron ser en última instancia algo sólido, real y consistente como l materia física, algo dotado de determinada forma y característica estables, como los ladrillos y otros materiales de construcción; de tal modo, resultó fácil imaginarse a un historiador que se sumerge en el pasado y tropieza con hechos sólidos, que él no había advertido" [12].

A fin de ilustrar su punto de vista, Becker hace una referencia a la complejidad del concepto de hecho. Tomemos por ejemplo, escribe, un hecho indiscutible: "en el año 49 antes de Cristo César cruzó el Rubicón". A primera vista, esto no despierta ninguna sospecha. Pero debemos hacernos una serie de preguntas (¿cuántos hombres tenía César?, ¿cuánto tiempo duró el cruce?, ¿qué pensaron y qué opinaron sobre él los participantes?, etc.), y entonces se pone en claro que el llamado "hecho elemental" representa en realidad la generalización de una cantidad de hechos menores, de los cuales no sabe nada el historiador. Pero lo importante no es el hecho mismo.

Muchos hombres cruzaron el Rubicón antes y después de César, razona Becker más adelante, pero sólo el cruce de aquél tiene

11 Véase, P. Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, pág. 73-76.
12 C. L. Becker, "What are Historical Facts?" *The Western Political Quarterly*, vol. VIII, Nº 3, September 1955, pág. 327.

significado histórico, y este "significado" no está contenido en el acontecimiento mismo. Este último es algo simbólico y, en consecuencia, el "hecho histórico" no es la realidad objetiva, sino nada más que la generalización simbólica de una realidad histórica infinitamente compleja.

"El simple hecho histórico —observa— no es algo sólido y frío, con aristas claras y superficies mensurables, como los ladrillos. En la medida en que podemos conocerlo, no es más que un símbolo, una simple fórmula que representa la generalización de mil y un hechos simples, con los cuales no sabemos qué hacer en el momento dado, y esta generalización no es utilizable por nosotros cuando se separa de los hechos y las generalizaciones más amplios simbolizados por dicho hecho" [13].

Si esto es lo que ocurre con los hechos más simples, sigue diciendo Becker, con menos razón puede hablarse de la realidad de fenómenos complejos, por ejemplo de las Marcas alemanas. La idea que se hacen los historiadores de la Marca "es un mito, al cual no corresponde ninguna realidad" [14]. Becker ni siquiera intenta definir "algo tan ilusorio e inasible" como el hecho histórico. "Resulta incluso arriesgado decir —escribe— que es [el hecho] auténtico o falso. De un símbolo sólo se puede decir que es más o menos adecuado" [15].

Como el hecho histórico no es más que un símbolo desprovisto de realidad objetiva, sólo puede existir en la conciencia del historiador. Así lo dice Becker: "el hecho histórico está en una conciencia o no está en ninguna parte" [16]. Tomemos, por ejemplo, el siguiente hecho: "Abraham Lincoln fue asesinado el 14 de abril de 1865". El dato se refiere a algo que ocurrió realmente en abril de 1865. Pero esto no es ya un acontecimiento real; de él no han quedado más que recuerdos, que existen sólo en la medida en que surgen en la conciencia de alguien.

Pero "si el hecho histórico se presenta como una imagen en la conciencia de alguien, entonces es contemporáneo, constituye una parte de la actualidad" [17]. Se produce en la conciencia viva y

13 C. Becker, "What are Historic al Fatcs?" *The Western Political Quarterly*, September 1955.

14 Ibíd., pág. 330.

15 C. Becker, "What are Historical Facts?" *The Western Political Quarterly*, Vol. VIII, Nº 3, September 1955, pág. 330.

16 Ibíd., pág. 331.

17 Ibíd., pág. 332.

actual del historiador, y cambia junto con ella. Esta es la deducción lógica del relativismo histórico.

De este modo el hecho histórico pierde su realidad, pero junto con él queda liquidada la ciencia histórica. Toda historia resulta ser el producto de una perspectiva subjetiva, y por ello "todo hombre es su propio historiador", y carece de sentido discutir sobre cuál de los innumerables puntos de vista es verdadero y cuál es falso.

La concepción presentista de Becker demuestra claramente los peligros del relativismo histórico. En el fondo se está diciendo aquí que los hechos históricos aislados no existen, puesto que cada hecho aislado es parte de un todo concreto y, por otra parte, cualquier todo puede ser descompuesto en una infinita cantidad de partes integrantes. Esta conclusión tiene mucha importancia para la crítica de la factografía elemental, ya que demuestra que es esencialmente imposible oponer los hechos comprobados de modo científico a las generalizaciones y conclusiones.

Pero por influencia del idealismo filosófico, Becker extrae de esto conclusiones erróneas. Además de aislar metafísicamente el hecho histórico de los fenómenos tangibles, lo despoja de su realidad objetiva. El hecho histórico no es para él nada más que un simple "símbolo", desprovisto de todo contenido objetivo. Como subraya Lenin: "el principio del *relativismo,* del carácter relativo de nuestro conocimiento... *unido a la ignorancia de la dialéctica*... lleva fatalmente al idealismo" [18].

El historiador burgués norteamericano H. E. Barnes dice, en relación con estas conclusiones de Becker, que "socavan los conceptos básicos de Ranke y sus seguidores, de manera tan radical como socavaron la antigua física de Newton los conceptos de Einstein, Plank, Schroedinger y Heisenberg" [19]. ¿Pero a dónde lleva esta concepción?

El reconocimiento de la relatividad del hecho histórico y de sus relaciones con los otros hechos lleva a Barnes, del mismo modo que a Becker, a la conclusión de la incognoscibilidad de la historia. Aquí se produce un razonamiento circular especial: se empieza por extraer la conclusión sobre la incognoscibilidad del todo, dado que no se conocen sus partes constitutivas, y después, al comprobar que todas esas partes están indisolublemente ligadas al todo, se

[18] V. I. Lenin, *Obras completas,* t. XIV, ed. cit., pág. 306.
[19] H. E. Barnes, *A History of Historical Writing,* pág. 228.

llega a la conclusión de que éstas tampoco pueden ser conocidas, como no puede serlo el todo.

Después de analizar el átomo, los físicos idealistas, llegaron a la conclusión de que la materia misma había desaparecido. Los historiadores idealistas, después de descubrir la complejidad de la estructura del hecho histórico, llegaron a la conclusión de que no existe ninguna realidad histórica, que los hechos históricos son el producto de la conciencia del historiador. Los historiadores razonan, hablan de derrotas, revoluciones, etc., pero ni un solo hombre ha vivido una derrota como tal. Cada uno de los participantes de ésta no ha visto nada más que algunos episodios limitados por el tiempo y el espacio. Fabricio del Dongo fue uno de los participantes de la batalla de Waterloo. Pero no vio nada, fuera de algunos choques aislados. Tampoco vio la batalla Napoleón, puesto que su visión general estaba encuadrada dentro del marco de sus vivencias personales. ¿Qué es pues, la batalla de Waterloo? No es más que un producto de la "conciencia histórica", una abstracción que cada historiador compone a su manera.

La inconsistencia de todos estos argumentos es evidente. La descomposición mental de un todo en sus partes constitutivas no implica la desaparición de dicho todo, del mismo modo que el reconocimiento de la contradicción existente entre la limitación de la experiencia inmediata y el conocimiento de cada individuo en relación con la conciencia humana ilimitada y general no debe llevarnos al agnosticismo y al escepticismo.

Las representaciones sensibles de cada individuo en un momento dado son inevitablemente limitadas y, si se asigna carácter absoluto a este hecho, habrá que reconocer que no sólo es imposible ver en su totalidad una derrota o cualquier otro acontecimiento importante, sino que ni siquiera puede verse una caja de fósforos, dado que a cada momento nos está presentando nada más que planos determinados. Cuando uno está en un bosque tupido, sólo puede percibir árboles aislados. ¿Significa esto que el "bosque" no es más que un producto de su imaginación? Cuando contempla de cerca una pintura al óleo, no ve nada más que manchas de colores. Si quiere ver el cuadro como un todo, tendrá que alejarse un poco. ¿Significa esto que el cuadro es una obra de su imaginación, y no esa misma composición de colores en la cual, vista de cerca, no había encontrado ningún sentido? Basta plantear estas preguntas para convencerse de que lo aislado, lo singular (que es

lo único accesible a la percepción inmediata) no puede separarse de lo general, y viceversa.

Así como la primera causa del tratamiento subjetivista del concepto de hecho histórico es la incomprensión (por parte de los historiadores burgueses) de la dialéctica de lo general y lo particular, del todo y las partes, la segunda causa está dada por la identificación que hacen los historiadores del hecho histórico con la verificación del mismo. Becker opone la "realidad histórica" a la "historia escrita", pero no ve el paso de la primera a la segunda y, por lo tanto, niega la "realidad histórica", declara que es incognoscible en principio y proclama que el único fundamento del pensamiento histórico es el "juicio del acontecimiento". Pero la comprobación de un hecho histórico y este mismo hecho (acontecimiento) distan mucho de ser la misma cosa.

Los juicios de los historiadores —tanto las generalizaciones como las comprobaciones de un hecho singular, aislado— contienen inevitablemente un elemento subjetivo determinado, y están sujetos a ciertas rectificaciones, a medida que se amplían y se profundizan nuestros conocimientos. No en balde ha escrito Engels que "la unidad de concepto y apariencia se manifiesta como un proceso esencialmente infinito"... [20]. Los mismos hechos históricos, es decir, los acontecimientos que han ocurrido en el pasado, no dependen del "pensamiento histórico". Por el contrario, este pensamiento será verdadero tan sólo en el caso de que refleje justamente, adecuadamente, la realidad histórica. Como dice Mao Tsé-tung: "«hechos reales» son todas las cosas que existen objetivamente, los fenómenos; «la auténtica verdad» es la relación interna, la ley de todas las cosas y los fenómenos que existen objetivamente; «descubrir» quiere decir aprender" [21].

El subjetivismo y la metodología de los historiadores burgueses está íntimamente vinculada a su visión idealista de la esencia y la marcha del proceso histórico. Para el historiador materialista, la conciencia de los personajes históricos es el reflejo de su ser social, que debe ser estudiado en primer término. Para el historiador burgués la fuerza motriz de la historia es la conciencia, y todos los procesos económicos, las instituciones políticas y los acontecimientos históricos no son más que materializaciones de pensamien-

[20] C. Marx y Engels, *Cartas escogidas*, edición rusa, pág. 484. Véase: *Correspondencia*, ed. Cartago, Buenos Aires 1957, pág. 342. *Ed.*

[21] Mao Tsé-tung, *Obras escogidas en cuatro tomos*, t. IV, Moscú 1953, pág. 32.

tos humanos. De acuerdo con esta concepción del objeto de la historia, cualquier acontecimiento histórico es apreciado, no por sus consecuencias objetivas, sino por la forma en que fue visto por sus contemporáneos. En este sentido son característicos los juicios del historiador francés burgués Lévy-Brühl, en su artículo "¿Qué es el hecho histórico?" [22].

El hecho histórico, al modo de ver de Lévy-Brühl, es un fenómeno puramente espiritual, y por este motivo adquiere sentido sólo en virtud del significado que se le atribuye. "Justamente, la opinión que se establece respecto del mismo constituye su carácter histórico" [23]. La naturaleza misma del hecho tiene poca consistencia. Tomemos un ejemplo, dice Lévy-Brühl. Un hombre que en vida pasaba por ser un eminente político, después de su muerte resulta ser una insignificancia. ¿Qué es lo más importante para el historiador? Evidentemente, la opinión de los contemporáneos. En la historia se dan algunos autoelegidos que impusieron a sus contemporáneos la creencia en sus derechos de mando. Para el historiador es tan importante averiguar qué pensaban los contemporáneos como investigar cuáles eran los derechos legítimos que esta persona tenía al trono. O tomemos la historia de la religión. Los pensadores progresistas han combatido enérgicamente los mitos religiosos, descubriendo que estaban basados en hechos falsificados. "Para el investigador contemporáneo, por el contrario, el hecho mismo [los fraudes, las falsificaciones, etc. —*Nota del Autor*]— carece de interés, por cuanto la causa verdadera del mito es la disposición psicológica de las masas, entre las cuales se difunde". Por lo tanto, el historiador "estudia las creencias que han alcanzado difusión, sin preocuparse mucho por su sustrato verdadero. El mito existe por sí mismo, sea cual fuere la causa (a menudo insignificante) que lo ha engendrado" [24]. De esto extrae Lévy Brühl la conclusión de que el historiador no tiene que ocuparse de los hechos mismos, de las personalidades históricas, sino de las representaciones que de ellos se han formado sus contemporáneos, inde-

[22] H. Lévy-Brühl, "Qu'est ce que le fait historique?", *Revue de synthèse historique*, t. 42, décembre 1926. En 1949 L. Febvre, solidarizándose con este "interesante artículo", se lamenta de que no se le haya prestado atención suficiente (*Combats pour l'histoire*, pág. 431). También es apreciado por H. Marrou (*De la connaissance historique*, pág. 179).

[23] H. Lévy-Brühl, "Qu'est ce que le fait historique?", *Revue de synthèse historique*, t. 42, pág. 55.

[24] Ibíd., págs. 55-56.

pendientemente de la exactitud de dichas representaciones. "Si estas representaciones son falaces desde el punto de vista psicológico, entonces son verdaderas nada más que históricamente. Se puede ir más lejos aun y asegurar que el objeto propio de estudio de la historia no está constituido por los hechos en sí, sino más bien por las opiniones colectivas que se forman en torno a ellos. Cada vez que se presenta una clara divergencia o desacuerdo entre un hecho real y la versión que de este hecho se ha formado en los espíritus, el historiador tiene que basarse en esta última" [25]. Por este motivo, Lévy-Brühl define el hecho histórico como "cualquier hecho del pasado, tal como se presenta reflejado en la conciencia colectiva; el significado histórico de estos hechos se mide por la influencia que han tenido sobre hechos ulteriores del mismo orden" [26].

El error de esta concepción consiste en que Lévy-Brühl disuelve toda la realidad histórica en la conciencia humana. Por supuesto, es innegable que las ideas sociales pueden desempeñar un gran papel histórico, independientemente de su exactitud de hecho. Las ilusiones que por tal o cual motivo han hecho presa de las masas constituyen una importante fuerza histórica, y es necesario considerarlas como hechos históricos plenamente concretos. Al señalar el carácter fantástico de los dogmas religiosos, subrayamos al mismo tiempo el incalculable papel desempeñado por la religión, por ejemplo, en la Edad Media. Para el historiador no es indiferente la apreciación de tal o cual acontecimiento por parte de los contemporáneos, aunque dicha apreciación haya resultado ser, más adelante, errónea.

Pero esto no da licencia al historiador para no aclarar la autenticidad de los hechos históricos. De otro modo, la historia se reduce al relato de las ilusiones y desvaríos de los hombres en las distintas épocas. El historiador que señala la importancia social del cristianismo no está obligado a creer en el mito de Cristo, sino que, por el contrario, está obligado a analizarlo racionalmente. Adoptar el punto de vista de Lévy-Brühl equivale a terminar con la ciencia histórica, a convertirla en una simple recolección de las ilusiones del pasado y del presente.

[25] H. Lévy-Brühl. "Qu'est ce que le fait historique?", *Revue de synthèse historique*, t. 42, pág. 55.
[26] Ibíd., pág. 59.

Como se ha señalado antes, uno de los argumentos fundamentales del presentismo consiste en la referencia al carácter retrospectivo del conocimiento histórico. Como el historiador parte del presente, como los cambios en la historia del presente condicionan los que se producen en las concepciones históricas, en la historia todo es relativo y no puede haber ningún progreso ni acopio de conocimientos. Una concepción remplaza a otra: esta es la conclusión del relativismo actual.

Pero de este hecho de que el historiador, al investigar el pasado, parta de las necesidades del presente, no se desprende de ningún modo que traslade al pasado los rasgos característicos del presente, ni menos aun que todas sus conclusiones tengan un carácter subjetivo. El presente no hace más que plantear un problema al historiador. La respuesta a este problema la da el estudio del pasado. Si la cosa pudiera resolverse de otra manera, entonces se desvanecería hasta la necesidad de la ciencia histórica, pues, ¿para qué malgastar tiempo y esfuerzos si el resultado de la investigación es conocido de antemano?

La dialéctica materialista condena en forma terminante toda modernización de la historia que borre la diferencia cualitativa entre el pasado y el presente. La forma superior de la sociedad, de la que parte el historiador, le permite comprender la forma menos evolucionada sólo bajo la condición de que se siga la línea de desarrollo que contiene en sí, no sólo la continuidad, sino también las diferencias cuantitativas y cualitativas. Al señalar que la economía capitalista daba la clave para comprender la economía de la antigüedad, Marx añadía: "Pero esto no hay que comprenderlo como lo comprenden los economistas que borran todas las diferencias históricas y en todas las formas sociales ven las formas burguesas. Es posible entender el tributo, la desiatina, etc., si se conoce la renta de la tierra, pero no se puede identificarlos con esta última" [27].

El relativismo gnoseológico está íntimamente vinculado a la negación del carácter progresivo del proceso histórico. Si —como aseguran muchos historiadores burgueses actuales— el proceso his-

[27] C. Marx *Contribución a la crítica de la economía política*, ed. rusa, pág. 219.

tórico es un simple cambio, en el cual no hay un elemento de progreso, y en el cual cada etapa sucesiva no es superior a la precedente, entonces el relativismo histórico es inevitable, pues cada nuevo punto de vista es nada más que el del nuevo presente, y este presente, por su parte, no es superior al anterior.

El materialismo histórico, por el contrario, parte de la posición según la cual el desarrollo social tiene un carácter progresivo y cada etapa sujeta a leyes de este desarrollo, en sí misma relativa y transitoria, pertenece a un orden genético superior a la etapa anterior. Si esto es así, el mismo cambio de puntos de vista sobre el pasado histórico no es casual y arbitrario, sino necesario y causal. Este pensamiento fue fundamentado en forma profunda por Gramsci, al criticar la concepción "presentista" de Croce. El progreso, dice Gramsci, es la dialéctica de la conservación y la renovación, en la cual esta última conserva al pasado, superándolo. Si el historiador, por gusto personal o para dar satisfacción a la coyuntura política del momento extrae determinada parte del pasado, pasando por alto su relación con el todo, este procedimiento será "un acto de voluntad arbitraria, la manifestación de una tendencia político-práctica unilateral, que no puede dar fundamento a una ciencia, sino a una ideología política inmediata. Lo que se conservará del pasado en el proceso dialéctico no puede ser determinado *a priori*, sino que resultará del proceso mismo, tendrá un carácter de necesidad histórica y no de selección arbitraria por parte de los llamados hombres de ciencia y filósofos" [28].

El progreso histórico real determina cambios en la teoría histórica, lo cual trae aparejado que los hechos históricos ya conocidos se consideren desde un nuevo punto de vista. Pero esto no implica un absoluto rechazo de la apreciación previa de esos hechos. La continuidad sujeta a leyes del desarrollo histórico condiciona la necesaria continuidad en el desarrollo del pensamiento histórico. Del mismo modo que en la realidad de la historia una etapa nueva, al "desplazar" a la vieja, afirma todo lo positivo que había en ésta, los nuevos puntos de vista y concepciones en relación con la ciencia histórica conservan todo lo valioso que antes alcanzó la ciencia, y sin esta continuidad y estos cambios cualitativos no podría haber una historia de la ciencia histórica. Esta continuidad existe no sólo en el plano de la acumulación de materiales y datos (en esto están

[28] A. Gramsci: *Opere*, t. II, ed. rusa, págs. 219-220 (hay versión castellana, ed. Lautaro, Buenos Aires, 1958).

casi todos de acuerdo), sino en su teoría. En el desarrollo del pensamiento histórico obra el mismo principio dialéctico de la negación que obra en todas partes, y los nuevos puntos de vista siempre se basan en los antiguos, aunque se presenten como la negación de estos últimos.

Hasta la Revolución rusa, la Revolución francesa burguesa de 1789 era considerada con justicia el acontecimiento más importante de la historia moderna: de ella proviene el pensamiento histórico. Es por este motivo que en aquellos tiempos, cuando la sociedad burguesa era aún bastante fuerte, la mayoría absoluta de los historiadores veían el lado bueno de la "Gran Revolución" y subrayaban el papel que había desempeñado en la creación de la nueva sociedad, etc. Los fundadores del comunismo científico también subrayaban el inmenso papel progresista de la Revolución francesa y contraponían el revolucionarismo burgués del siglo XVIII al filisteísmo y franco reaccionarismo de la burguesía dirigente del período posterior. Para Marx y Engels la Revolución francesa no era sólo un grandioso jalón en la historia, sino un extraordinario modelo de acción revolucionaria.

La Revolución de Octubre cambió radicalmente la perspectiva histórica universal. A la luz de la revolución proletaria triunfante, que suprimió la explotación del hombre por el hombre, se hizo patente la limitación de todos los movimientos revolucionarios anteriores, que no habían hecho nada más que cambiar una forma de explotación por otra. La idea de la contraposición de las dos revoluciones, la burguesa y la socialista, se convirtió en la idea directriz del curso de la historia moderna. En relación con esto, los historiadores marxistas aclararon la unilateralidad y el carácter apologético de las concepciones burguesas sobre la Revolución francesa, investigaron el papel de las masas populares en la revolución y su antagonismo hacia la hegemonía de una clase (la burguesía), revelaron la contradicción interna de los resultados de la revolución. Este fue un elocuente ejemplo de la manera en que la realidad histórica influye sobre el pensamiento histórico, determinando su dirección y su perspectiva.

Pero este rechazo, por parte de la historiografía marxista, de la historiografía burguesa previa no carece de fundamentos. Y no se limita a "desechar" las concepciones viejas, sino que pone al descubierto su unilateralidad, su inadecuación, y por su parte va mucho más lejos, encarando el problema en forma más amplia y

más profunda. Se ha conservado todo lo que había de valioso en estas antiguas concepciones. Conocemos el exacto valor de los procedimientos capitalistas y por lo tanto no podemos ver ya en la Revolución Francesa la encarnación de los "valores humanos generales" de libertad, igualdad y fraternidad. Pero esto no nos impide reconocer el papel progresista desempeñado por el capitalismo frente al feudalismo y estimar altamente el papel de la revolución burguesa, que permitió pasar a una nueva formación social. Conocemos el antagonismo entre la burguesía y el proletariado, y esto hace comprender la inconsistencia del punto de vista de la "unidad del Tercer Estado" y ver en él la lucha de las distintas fuerzas e intereses de clase. Pero esto no nos impide, de ningún modo, reconocer una relativa comunidad de intereses de la clase trabajadora y la burguesía en determinadas circunstancias históricas, en la lucha contra el feudalismo.

Además, es menester tener en cuenta que la ciencia histórica no es un simple "reflejo" de las relaciones sociales del momento. El examen de tales o cuales concepciones científicas de la historia, como las de cualquier otra ciencia, se efectúa, no sólo en relación con "las exigencias políticas del momento", sino también en vinculación con el desarrollo de esa ciencia. El descubrimiento de nuevos hechos, el planteo de nuevos problemas, la elaboración de nuevos métodos de investigación histórica, tienen su lógica interna, su continuidad y sus leyes. ¿Quién podrá negar la enorme importancia, para la ciencia histórica, de descubrimientos como la clave de las inscripciones mayas o las tablas mino-cretenses? Al mismo tiempo, estos descubrimientos no dependen directamente de ningún proceso social contemporáneo y están condicionados exclusivamente por el desarrollo interno de la ciencia histórica como rama especial del conocimiento.

En consecuencia, en el desarrollo de la ciencia histórica no sólo se suceden diferentes "puntos de vista", sino que se produce un determinado y paulatino proceso de acopio de conocimientos, subordinado a las mismas leyes a las que lo está todo conocimiento científico, en el cual cada verdad relativa posee un aspecto de verdad absoluta. Se sobrentiende que nadie se pondrá hoy a estudiar la historia rusa de Soloviov o de Kliuchevski: los hechos que presentan y sus razonamientos nos parecen ahora anticuados. Pero tampoco se estudia hoy la física de acuerdo con la concepción de Newton. Esto no quiere decir que la física newtoniana

sea un error absoluto, ni que sea "equivalente", en todos sus aspectos, a la física actual. En cierta medida, lo mismo puede decirse de los trabajos históricos de historiadores tan notables como Kliuchevski. El argumento del relativismo carece de fundamento en este caso.

Es por este motivo que Engels, al comprobar que en las ciencias históricas el problema de las "verdades eternas" se presenta menos favorablemente que en todas las otras ciencias, extrajo de todos modos una conclusión optimista: "No tenemos que asustarnos, ni mucho menos, porque el grado de conocimiento a que hemos llegado hoy tenga tan poco de definitivo como el de las épocas que nos precedieron. Nuestro conocimiento abarca ya un material inmenso de datos e impone una gran especialización de estudios a quien desea familiarizarse con una rama cualquiera. Pero quien se obstine en aplicar el rasero de la verdad definitiva y de última instancia, de la auténtica verdad inmutable, a conocimientos que, por su naturaleza, quedan como conocimientos relativos para una larga serie de generaciones y por tanto tienen que ir completándose a trozos, o a aquellos como la cosmogonía, la geología y la historia humana que, por la insuficiencia de material histórico, serán siempre defectuosos e incompletos, no hace más que acreditar con ello su propia ignorancia y trastrocamiento, aunque no se trate, como en este caso, de que su verdadero fondo sea el hecho de pretender a la infabilidad personal" [29].

De este modo, el proceso histórico, sometido a leyes y progresivo, condiciona la continuidad del desarrollo del pensamiento histórico y le permite conocer más plena y hondamente, con cada generación, tanto los hechos aislados como las tendencias generales de la historia. La revolución radical que produjo el marxismo en la ciencia histórica se manifestó como una grandiosa síntesis de todos los logros del pensamiento social, y el ulterior desarrollo de esta ciencia sólo es posible sobre la base del marxismo. Pero el desarrollo social no es una línea recta, sino que contiene distintas tendencias contradictorias, detrás de las cuales se encuentran las clases en lucha. Y cada clase social tiene su "tradición histórica", su "pasado", que para los ideólogos de esta clase se presenta como la "línea general" de la historia. Esto nos lleva al más complejo de todos los problemas: el de la posición partidista en la ciencia histórica.

[29] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., págs. 85-86.

V. I. Lenin insistía en que "en una sociedad erigida sobre la lucha de clases no puede haber una ciencia social «imparcial»" [30] que "ningún ser viviente *puede quedar al margen* de una u otra clase (tan pronto haya comprendido la correlación mutua entre ellas), no puede dejar de alegrarse con el éxito de esa clase, ni dejar de sentir amargura por sus fracasos; no puede dejar de sentir indignación contra los que se manifiestan hostiles a ella, contra los que ponen trabas a su desarrollo difundiendo concepciones atrasadas, etc., etc." [31].

La concepción del mundo de los historiadores depende de sus intereses filosóficos, políticos, etc., y, en resumidas cuentas, de su posición de clase. Los historiadores que pertenecen a distintas clases sociales explican de distinto modo las mismas cuestiones. ¿Cómo encontrar el camino en esta pugna de opiniones diversas? ¿Puede haber una verdad objetiva allí donde se ponen en juego los intereses vitales de los hombres?

La historiografía burguesa contesta esta pregunta negativamente. Los historiadores objetivistas dicen que tan sólo apartándose del mundo actual, encerrándose en "una torre de marfil", es posible alcanzar el conocimiento histórico objetivo. Pero nadie es capaz de hacer tal cosa, y de aquí nace el punto de vista relativista, según el cual cualesquiera puntos de vista son igualmente unilaterales y se equivalen.

Si se quiere salir de este círculo vicioso, es menester plantear más concretamente el problema de la posición partidista. El carácter partidario del conocimiento histórico está dado, ante todo, por su dirección social. No existe un conocimiento sin dirección, desinteresado, y tampoco existe una historiografía no partidista.

Cuando se dice que el historiador tiene que ser "objetivo" no se quiere decir que debe ser desapasionado, indiferente en relación con los procesos estudiados [32]. Este desapasionamiento es esencial-

30 V. I. Lenin, *Obras completas*, ed. cit., t. XIX, pág. 11.

31 V. I. Lenin, Id., t. II, págs. 521-522.

32 Ya Hegel se burlaba de la exigencia tonta, santurrona, que pide la "imparcialidad" de la historia, "que no debe manifestar, dicen, preferencia por ninguna representación u opinión, en forma semejante al juez, que no debe interesarse especialmente por una de las partes en litigio. Al mismo tiempo se presupone, por parte del juez, que su obligación profesional se cumpliría en forma absurda y deficiente si careciera de interés, y de interés exclusivo, por la justicia, si no pusiera esta justicia ante sí como una finalidad, como una finalidad única, y se abstuviera de pronunciar la sentencia. Esta exigencia que se hace al juez podría llamarse *actitud partidaria* de la justicia, y este parti-

mente imposible, y cuando el historiador quiere practicarlo y se limita a la comprobación de "las tendencias sociales insuperables", sin descubrir detrás de éstas la lucha de clases, inevitablemente se ubica en la posición de defensor de todo lo existente.

La profunda diferencia que existe entre la auténtica objetividad científica por una parte y el objetivismo y subjetivismo burgueses por otra, fue puesta de manifiesto por Lenin en su artículo *Sobre la línea política* [*Obras Completas,* ed. cit., t. XVIII, *Ed.*].

El historiador subjetivista aprecia los acontecimientos históricos desde el punto de vista de sus representaciones propias, abstractas y subjetivas, sobre el derecho, la moral, etc. Como estos ideales no coinciden con las tendencias del desarrollo histórico real, las apreciaciones que se basan en ellos resultan ser arbitrarias, y las deducciones de tal historia se convierten en una expresión de deseos inútil y estéril.

El historiador objetivista, por el contrario, habla tan sólo de 'fuerzas insuperables"; la historia se le presenta como un proceso fatal y no ve en ella la lucha de las distintas clases, y como único criterio de apreciación de los fenómenos se ve obligado a elegir el éxito. Pero en el proceso vivo de la lucha de clases la reacción puede tener éxitos momentáneos. Un análisis histórico profundo, que tenga en cuenta la relación entre las clases sociales, descubriría inevitablemente, la precariedad de tales éxitos. Por el contrario, el objetivismo burgués, que se queda en la superficie de los fenómenos, asigna un carácter absoluto a los éxitos.

Desde el punto de vista del historiador objetivista, como la revolución rusa de 1905 fue vencida, quiere decir que estaba equivocada, que "carecía de fundamento"; a partir de aquí se podría extraer la conclusión de que Plejánov tuvo razón cuando dijo que "no se debió haber tomado las armas". Desde el punto de vista del historicismo auténtico, que tiene en cuenta las leyes sociales objetivas de fondo, la revolución de 1905 fue una etapa necesaria

---

dismo es por lo general muy fácil de distinguir del partidismo *subjetivo*. Pero en la imparcialidad que se le pide al historiador, la diferencia mencionada se convierte en una charlatanería vulgar y presuntuosa, y las dos formas de interés desaparecen cuando se quiere que aquél no ponga ninguna finalidad y visión definida, de acuerdo con las cuales podría clasificar, establecer y juzgar los acontecimientos, sino que los cuente en la forma casual en que los ha encontrado, en su incoordinación y peculiaridad ajenas a todo pensamiento" (Hegel, *Obras,* ed. rusa, t. III, págs. 330-331).

del movimiento revolucionario ruso, y el error no consistió en haber tomado las armas, sino en el hecho de no haberse organizado suficientemente. El año 1917 justificó plenamente esta apreciación de Lenin.

De tal modo, el problema no consiste en que el historiador no tenga sus propias ideas y se limite estrictamente a lo "dado", sino en que sus ideales tengan una base histórica. Y esto sólo es posible, como dice Lenin, cuando dichos ideales "expresen los intereses de una clase de veras existente, a la cual sus condiciones de vida la obligan a obrar en determinado sentido. Colocándome en este punto de vista del objetivismo de la lucha de clases, no justifico de ningún modo la realidad; al contrario, señalo en esa *misma* realidad las fuentes y las fuerzas más profundas que obran para su transformación (aunque en el primer momento no se las aprecie)" [33]. Una objetividad científica de este tipo puede darse tan sólo en los representantes de la clase socialmente progresista, que está vitalmente interesada en el progreso histórico y es capaz de comprender sus leyes. Dicha clase es la clase trabajadora.

Lo dicho no implica un rechazo infundado de toda la historiografía burguesa, o una identificación de los puntos de vista políticos del historiador con el valor de su investigación [34]. Esto sería una grosera simplificación. Lenin señala que los hombres de ciencia conservadores pueden hacer valiosos aportes en sus campos especiales de conocimiento. Por ejemplo, los representantes del romanticismo aristocrático y reaccionario vieron en la tradición histórica, ante todo, un medio de conservar el "viejo orden", pero su interés por las viejas crónicas y documentos tuvo resultados considerables para la ciencia. Por este motivo no es posible juzgar toda la actividad profesional de un historiador basándose nada más que en sus ideas políticas.

Del mismo modo, el materialismo histórico no asegura que una ideología avanzada sea una garantía automática contra los errores del historiador. En el curso de una lucha de clases agudizada, algunos ideólogos de las clases sociales progresistas, excitados ante la perspectiva de resolver los problemas de la actualidad, pueden en algunos casos apreciar en forma unilateral, errónea, tales o cuales

33 V. I. Lenin, *Obras completas*, t. XVIII, ed. cit., pág. 322.

34 Errores de esta clase se han producido en las publicaciones soviéticas; uno de ellos es mi artículo "Sobre el problema del objeto específico y las tareas de la ciencia histórica", *Voprosi istorii*, núm. 6, 1951.

fenómenos concretos. Además, una orientación ideológica justa no sustituye la competencia profesional.

Pero esto no puede invalidar el hecho de que el progreso de la ciencia histórica está vinculado íntimamente al progreso de la sociedad misma. Aunque el científico que está en una posición política reaccionaria pueda realizar investigaciones sumamente valiosas en el campo de su especialidad, la comprensión justa de la marcha de la historia se encuentra fuera de su alcance, pues al no simpatizar con el progreso presente, tampoco lo reconoce en el pasado, y el proceso histórico se convierte para él en una agitación sin avance o en un movimiento regresivo. Sólo la clase revolucionaria, que defiende en el presente los intereses del futuro, es capaz de entender correctamente la dirección general de la historia, puesto que sólo ella es la legítima heredera del pasado histórico y cumple las tareas planteadas por éste. La historia del pasado pertenece a quien crea la historia del futuro.

Por este motivo, el leninismo no se limita a una simple comprobación de la *inevitabilidad* del hecho que la ciencia histórica siempre esté vinculada a la lucha de las clases sociales. Además demuestra teóricamente las relaciones que existen entre estos intereses de clase y la objetividad científica, formulando sobre esta base el *principio partidista* como *principio metodológico conciente* del intelectual que voluntariamente dedica su actividad a favorecer la causa del socialismo. Las palabras de Lenin, en el sentido de que "La labor literaria debe trasformarse en una parte integrante de un trabajo partidista socialdemócrata organizado, planificado, cohesionado" [35], deben entenderse aplicadas no sólo a la literatura, sino también a las ciencias sociales, entre ellas a la historia.

El principio partidista exige al intelectual una lucha consecuente y sin tregua contra las teorías y los puntos de vista hostiles al socialismo. En el terreno de la ideología no hay ni puede haber transacción alguna. "...el problema se plantea *solamente así*: ideología burguesa o ideología socialista. No hay término medio (pues la humanidad no ha elaborado ninguna «tercera» ideología; además, en general, en la sociedad desgarrada por las contradicciones de clase nunca puede existir una ideología al margen de las clases ni por encima de las clases). Por eso, *todo lo que sea* rebajar la ideología socialista, *todo lo que sea alejarse* de ella equivale a fortalecer la ideología burguesa" [36].

[35] V. I. Lenin, *Obras completas*, t. x, ed. cit., pág. 38.
[36] V. L. Lenin: *Obras completas*, t. v, ed. cit., pág. 391.

Con el propósito de desacreditar el principio partidista en la ciencia histórica, los "críticos" del mundo burgués, y a la zaga de ellos los revisionistas, atribuyen a los marxistas la concepción absurda de cierta "verdad proletaria", diferente de la verdad "burguesa" [87], asegurando que, desde nuestro punto de vista, la ciencia histórica no es más que una de las diversas formas de la ideología política, etc.

Nada de esto tiene que ver ni con el materialismo histórico ni con la teoría materialista del reflejo en general. El Partido Comunista y la opinión científica de la URSS condenaron severamente la concepción subjetivista de M. N. Pokrovski, que identificaba la objetividad científica en la historia con el objetivismo burgués, pedía el rechazo de la fórmula de una "historia objetiva" y consideraba la historia como una forma de política actual orientada hacia el pasado.

El partidismo de la historiografía marxista consiste en que, en forma conciente y dedicada, sirve los intereses del gran objetivo de la construcción del comunismo. La historia del pasado no es para los marxistas el objetivo único. La misión de las ciencias sociales, en su totalidad, consiste en esclarecer las relaciones sociales *en la actualidad* y, sobre esa base, indicar los caminos del desarrollo ulterior de las mismas. Pero esto sólo puede realizarse sobre la base de un profundo estudio *histórico*. Pues, como dice Lenin, "No se puede dar la consigna de la lucha sin estudiar en todos sus detalles cada una de las formas de esta lucha, sin seguir cada paso de la misma, en su tránsito de una forma a otra, para saber en cada momento concreto determinar la situación, sin perder de vista el carácter general de la lucha, su objetivo general: la destrucción completa y definitiva de toda explotación y de toda opresión" [88]. Pero para esto hace falta una estricta objetividad científica.

El significado de la objetividad científica fue mostrado excelentemente por Marx cuando comparó a Ricardo con Malthus [89], pero el mejor ejemplo está dado por *El Capital*. Respondiendo a los ataques de los populistas liberales al respecto, Lenin dice:

[87] Ver R. Aron: "The Concepts of «Class Truth» and «National Truth» in the Social Sciences", *The Proceedings of tre Hamburg Congress on Science and Freedom*, London 1955, pág. 161.

[88] V. I. Lenin, *Obras completas*, t. I, ed. cit., págs. 348.

[89] Véase, C. Marx y F. Engels, "Teoría de la Plusvalía" (IV tomo de *El Capital*), ed. cit., págs. 111-112.

"Para toda una serie de sabios y economistas, el defecto principal y fundamental de este tratado es precisamente su inexorable objetividad. Y sin embargo, en ese extraordinario tratado científico hallaréis tanto «corazón», tantas ardientes y apasionadas agudezas polémicas contra los representantes de las concepciones atrasadas, contra los representantes de aquellas clases sociales que, a juicio del autor, frenan el desarrollo social" [40].

Al investigar el pasado, el historiador no puede ni debe "ajustar" los hechos a un esquema previo. No tiene derecho a remplazar la investigación por la simple información. Debe interesarse, ante todo, en la exactitud científica de los resultados obtenidos. De lo contrario no podrá evitar la pequeña coyuntura, que siempre trae aparejada una desfiguración de la historia, dado que no proviene de necesidades sociales reales, sino de circunstancias superficiales, temporales, y de deseos "subjetivos". Al tratar de encontrar una respuesta a los problemas que conmueven a sus contemporáneos, el auténtico investigador buscará dicha respuesta en los hechos de su ciencia, y no intentará, como un colegial negligente, buscar la solución en las páginas finales del texto.

Cuanto más profunda es la investigación científica, más claramente se muestran en ella las leyes objetivas que, partiendo del pasado y atravesando el presente, apuntan hacia el futuro. Y como las exigencias de estas leyes coinciden con los intereses de clase del proletariado, la objetividad del investigador coincide con el partidismo. Cuanto más conocemos la historia del capitalismo, tanto más claramente surge ante nuestra mirada la necesidad de la revolución socialista. Cuanta más experiencia adquirimos sobre la construcción socialista en nuestro país, sobre las victorias logradas y las dificultades vencidas, tanto más claras se hacen nuestras ideas sobre los caminos y los medios para construir el socialismo en líneas generales, tanto más fácil será para nuestros amigos de otros países utilizar esta experiencia. De este modo la investigación histórica, sin apartarse del estudio del pasado, sin hacer intentos de "mejorarlo" o "afearlo", se convierte simultáneamente en un instrumento de conocimiento del presente y de previsión del futuro.

Justamente por este motivo, por el hecho de que las condiciones partidistas e ideológicas de la historiografía marxista leninista coinciden con los intereses del desarrollo de la ciencia misma,

40 V. I. Lenin, *Obras completas*, t. II, ed. cit., pág. 521.

el historiador marxista no puede ser un espectador pasivo, apartado de la marcha de la historia. Sólo un esfuerzo conciente, apasionado, por parte del estudioso, para contribuir con su labor investigadora a la resolución de los problemas fundamentales que surgen en el proceso de construcción del comunismo, sólo una vinculación constante con la vida, con la lucha práctica, defenderán al historiador de la narración meramente descriptiva, desprovista de pensamiento, y también del subjetivismo. Es por ello que el Partido Comunista manifiesta una constante preocupación por la pureza ideológica de nuestra ciencia. Una elocuente manifestación de esta preocupación es la declaración del Comité Central del Partido Comunista de la URSS del 9 de marzo de 1957 en la revista *Problemas de la historia,* en la cual se subraya la necesidad de "asegurar la observancia consecuente del principio partidista leninista en la ciencia histórica, luchando resueltamente contra las manifestaciones de la ideología burguesa y los intentos de revisión del marxismo-leninismo" [41]. El conocimiento científico del pasado histórico es inseparable de la lucha por la construcción de una sociedad comunista, que lleva a cabo nuestro pueblo bajo la dirección del partido. "La política del Partido Comunista —dice N. S. Jruschov—, que es la expresión de los intereses fundamentales del pueblo, constituye la base viviente del sistema de la sociedad y el Estado soviéticos. Por este motivo sería un grave error pensar que, en nuestras condiciones de vida, es posible servir al pueblo sin tomar parte activa en la aplicación de la política del Partido Comunista. No es posible querer marchar junto con el pueblo y no compartir los puntos de vista del partido, su línea política. El que quiera estar con el pueblo estará siempre con el partido. El que está situado firmemente en las posiciones del partido siempre estará con el pueblo" [42].

El camino del objetivismo burgués es el camino de Wagner, para quien la ciencia es un intento de huir de la realidad, un intento estéril, que engendra inevitablemente desilusión y escepticismo. El camino del historicismo auténtico es el camino de Fausto, pues éste sabe que

Sólo es digno de recibir un legado
quien es capaz de aplicarlo a la vida.

41 Guía del funcionario del partido. Gospolitizdat, 1957, pág. 382.

42 N. S. Jruschov, *Por una estrecha ligazón de la literatura y del arte con la vida del pueblo,* ed. Novedades de la Unión Soviética, B. Aires, 1957, pág. 24.

Capítulo VIII

LA HISTORIA Y SUS LEYES

El método idiográfico en acción

La resolución del problema de la objetividad de la ciencia histórica está indisolublemente ligada al problema de las leyes objetivas de ésta. La introducción en la historiografía (en relación con el cambio de objeto) de toda una serie de categorías económicas, sociológicas, geográficas, demográficas y otras afines debía plantear necesariamente el problema de las relaciones de estas categorías con los hechos históricos concretos. Este problema de las mutuas relaciones entre la actividad de las personas aisladas y las tendencias históricas generales y las leyes se presenta en el plano gnoseológico como el problema de las relaciones entre el método de investigación lógico y el método histórico. Ambos aspectos se entrelazan tan estrechamente, que los historiadores burgueses, en la mayoría de los casos, no los delimitan. Pero como encaran ambos aspectos desde las posiciones del idealismo filosófico, resulta que este problema fundamental para la ciencia histórica, de cuya solución depende la comprensión de su objeto y sus métodos, no sólo no se ha aclarado después de largos años de discusiones, sino que se ha confundido aún más. El divorcio entre historia y teoría en la historiografía burguesa contemporánea se percibe con más fuerza ahora que en el pasado.

Las causas sociales del fortalecimiento del empirismo en la historiografía burguesa actual están dadas por el creciente reaccionarismo de la burguesía. "El punto de vista tradicional y liberal, o radical —escribe el historiador inglés progresista E. Hobsbawn— se apoyaba en una teoría clara, que vinculaba la historia con la política, si bien esta teoría, desde el punto de vista científico,

era muy limitada y carecía de validez. El nuevo punto de vista conservador declaró repetidas veces que no tiene ninguna teoría y se limita a reunir los trabajos empíricos. Debido a ello su carácter esencialmente conservador no se puso en descubierto sino después de mucho tiempo" [1]. La tendencia política reaccionaria se distingue más difícilmente en las monografías históricas que en los libros de carácter general.

Otra causa del "temor a la generalización" en la historiografía burguesa está ligada a las dificultades del mismo conocimiento histórico, a las que ya nos hemos referido antes. Del pasado sabemos ahora mucho más que los historiadores anteriores. Cada generalización simplifica la realidad, la esquematiza, y por esta razón muchos historiadores absorbidos en sus peculiares intereses, incapaces de separar lo principal de lo accesorio, exhiben una actitud desconfiada hacia las grandes generalizaciones. "Si las personas que intentan aplicar a la historia esquemas y fórmulas estudiaran una historia local, me parece que terminarían por arrojar al fuego las dichas fórmulas" [2], escribe el historiador inglés Simmons. La concepción "fundamentada" teóricamente por la escuela kantiana de que la historia como ciencia, no debe generalizar sino limitarse a describir y narrar, constituye aun hoy el credo filosófico de la mayoría de los historiadores burgueses. "Los historiadores más calificados desconfían cada vez más de las teorías históricas, en la misma medida en que el gran público está dispuesto a utilizarlas como guía en estos tiempos confusos" [3], escribe el historiador holandés burgués J. M. Romein. La lucha contra el esquematismo sociológico abstracto, contra las generalizaciones arbitrarias y contrarias a los hechos, se convirtió en una lucha contra toda clase de generalizaciones y, en general, contra el método científico en la ciencia histórica; y, antes que nada, contra el marxismo. El subjetivismo filosófico no sólo no destruyó este empirismo de principio, sino que, por el contrario, lo robusteció. Al tratar de evitar un escepticismo total y destructivo, los historiadores a menudo no encuentran otra salida que el regreso a la

1 E. J. Hobsbawm, "Where Are British Historians Going?", *The Marxist Quarterly*, vol. II, núm. 1, January, 1955, págs. 16-17.

2 *History today*, June 1951, pág. 7.

3 J. M. Romein "The common human pattern", *Cahiers d'Histoire Mondiale*, vol. IV, núm. 2 1958, pág. 449. Véase E. F. J. Zhan, *Toynbee und das Problem der Geschichte*, Köln, 1954, S. 8; H. Sée, *Cience et Philosophie de l'Histoire*, Paris, 1928, pág. 119.

concepción tradicional de los "hechos puros" y "el método individualizador" en la historia.

La debilidad metodológica de los historiadores burgueses consiste ante todo en la comprensión idealista que tienen del mismo proceso histórico. La historiografía actual abarca todas las esferas y los campos de la actividad humana, pero esta actividad es entendida en forma idealista por los historiadores burgueses. El demiurgo, el creador de la vida social es para ellos, por lo general, la conciencia humana, y ni siquiera los especialistas de la historia económica, que estudian primordialmente las relaciones materiales, se elevan por encima de esta concepción. Pero si la materia de la historia es la conciencia humana, fácilmente se puede extraer la conclusión de que la mejor forma de obra histórica es la biografía de notables personajes históricos.

La biografía es el género literario histórico que tiene más difusión en Occidente. Esta llamada "pequeña historia" consiste principalmente en una descripción literaria y generalmente desfigurada de toda clase de detalles íntimos de la vida de estos personajes. Según la penetrante observación del historiador marxista francés Jean Bruhat, "La pequeña historia" es una invención de novelistas que no tienen bastante talento para ser tales y que carecen de los conocimientos suficientes (y también de la honestidad necesaria) para ser historiadores" [4]. La naturaleza de estos libros puede colegirse de sus títulos: *La traición de María Luisa, La vida íntima de Luis XIV, El hombre de la máscara de hierro, Los últimos días de María Antonieta, Secretos de la Bastilla, Amores secretos y públicos de Luis XV,* etc. Un tema inagotable para los ingenios ociosos está dado, por ejemplo, por el destino del llamado Luis XVII. Sobre él se escriben más y más libros: *En busca de Luis XVII, El enigma de Luis XVII, El secreto de la reina, ¿Naundorf o Luis XVII?, La doble muerte de Luis XVII,* etc. [5].

No sólo la literatura hecha con simples fines de esparcimiento, sino casi toda la literatura popular científica de tipo histórico está basada en biografías, y la historia económico-social de la época no sirve nada más que como telón de fondo para la actividad del héroe. Veamos, por ejemplo, los títulos de los libros escritos por historiadores ingleses para la serie popular *Aprendamos historia*:

4 J. Bruhat, *Destin de l'Histoire,* págs. 10-11.

5 Véase, G. Montgredien, "Autor de la question Louis XVII"; *Mercure de France,* 1 août 1951, pág. 733-737.

Luis XIV y la grandeza de Francia, Juana de Arco y el Renacimiento francés, Clemenceau y la Tercera República, etc. Incluso los autores de monografías de carácter científico serio hacen a menudo incursiones en el terreno del culto a un personaje admirado. La obra en varios tomos, *Historia del cardenal Richelieu,* de Gabriel Hannoteau, las obras que Eric Marx dedica a la glorificación de Bismarck, o los libros de Francesco Ruffini, que concentra su interés en la personalidad de Cavour, tienen, por ejemplo, ese carácter.

Por supuesto, la biografía es una forma lícita de la investigación histórica, ya que contribuye a revelar el carácter y la actividad de ciertos personajes notables, ilustrando así los procesos sociales y el espíritu de la época estudiada. Como modelo notable de esta clase de biografía histórica se puede citar el *Napoleón* y el *Talleyrand* de E. V. Tarlé. Y no pocas biografías científicas y notables han sido escritas por historiadores occidentales. Pero cuando la historia se reduce a la biografía, cuando la descripción de la vida de un personaje aislado, por muy notable que haya sido, oculta la historia de las masas populares, esto no puede dejar de inquietarnos. Y sin embargo esta es la forma en que proceden muchos historiadores burgueses contemporáneos.

En estos últimos años algunos notables historiadores ingleses han llegado a sostener la idea de que sería mejor escribir la historia bajo la forma de una serie de biografías. El historiador conservador inglés L. Namier, por ejemplo, aunque reconoce que la biografía como forma tradicional de la historiografía inglesa adolece de muchas insuficiencias (estrechez de marco, etc.), considera sin embargo que es la única forma posible de historia. Namier, que encabeza el grupo de historiadores que preparan una *Historia del Parlamento* de carácter oficial, escribe que esta historia deberá basarse en las biografías de todos los miembros del parlamento. "¿Significa esto que, en fin de cuentas, volvemos a las «biografías»?", se pregunta Namier, y contesta: "Las críticas que puedan formularse contra una biografía desacertada no significan que la historia pueda ocuparse de algo que no sea «hombres en acción»" [6].

Esta concepción biográfica de la historia es defendida por el notable historiador inglés burgués J. E. Neale. "El material de la

6 L. B. Namier, *Avenues of History,* pág. 10. Véase F. M. Stenton, "The History of Parliament", *The Times Literary Supplement,* January 6, 1956, pág. XII; J. H. Plumb, *The Interaction of History and Biography* (Ibíd., pág. XXII).

historia —escribe— son los seres humanos. Por esta razón no podemos entender plenamente la naturaleza y la función de cualquier grupo humano si no conocemos a los individuos que lo componen. Este conocimiento debe obtenerse por medio de series de biografías" [7].

Pero la historia no se reduce a la actividad de personajes aislados y de sus intereses particulares. "El método biográfico" puede proporcionar a la historia muchos detalles interesantes, pero inevitablemente pierde de vista lo principal, lo fundamental, lo decisivo. Disolver a la historia en una serie de biografías significa terminar prácticamente con la ciencia histórica, pues no existe un compendio de biografías individuales que nos de la biografía colectiva de la humanidad. Argumentar que las generalizaciones vendrán después, cuando estén escritas todas las biografías, es decir algo que carece de seriedad: ¿es posible acaso escribir las biografías de todos los miembros del parlamento y acaso ellos solos hacen la historia? Basta plantear esta pregunta para captar el sentido social de esta concepción, que encierra la hostilidad de los historiadores conservadores a las auténticas creadoras de la historia: las masas populares [8].

[7] J. E. Neale: "The biographical approach to History", *History*, October 1951, p. 195-196.

[8] La inconsistencia del "método biográfico" se pone de manifiesto incluso en los trabajos de los representantes más serios de esta tendencia. Tomemos por ejemplo los trabajos del ya nombrado profesor de la Universidad de Londres, J. E. Neale. Sus libros *La reina Isabel I, La Cámara de los Comunes isabelina, Isabel I y sus Parlamentos, 1559-1581,* contienen un rico material de hechos, pero la generalización en base a este material es de escaso valor. Tomemos su último libro. El autor escribe que su intención es "reconstruir las figuras y los hechos de la vida cotidiana de la Cámara de los Comunes isabelina, a partir del supuesto de que nada humano escapa a nuestro interés, cuando tiene un sentido". (J. E. Neale, *Elizabeth I and her Parliaments, 1559-1581,* London, 1953, pág. 11). Es de lamentar que esta última reserva no sea más que eso. Después de leer el libro de Neale, el lector queda sin entender cuáles eran las tendencias generales de la vida política de esa época, ni por qué leyes estaba regida.

Neale exagera la importancia del papel desempeñado por la reina. Por ejemplo, asegura que "si Isabel se hubiera casado y dejado descendencia, el carácter de la monarquía se habría trasformado sin duda alguna". Según Neale, en tal caso habría disminuido la amenaza católica, los Parlamentos de 1563 y 1566 no hubieran aprovechado la debilidad de la Corona, el destino de María Estuardo hubiese sido otro, la dinastía de los Estuardo no hubiera llegado al trono y —lo más importante de todo— se habría retardado la evolución del gobierno parlamentario. Sin embargo, es sabido que este

La historiografía burguesa procura conservar el "método biográfico", depurándolo únicamente de sus absurdos evidentes. En la historiografía burguesa contemporánea (ante todo en la norteamericana) aparece cada vez con más frecuencia, como "creador de la historia" el magnate de la Bolsa, el gran hombre de negocios. Esto es característico de los representantes de la llamada escuela de la "Historia de los Negocios". El dirigente de esta escuela es el profesor Gras, quien con incomparable cinismo sitúa a toda la humanidad en tres categorías. Al primer grupo pertenecen las personas a quienes les agrada la diversión y el descanso, para quienes el trabajo no es más que un medio de existencia: son personas mediocres, incapaces de crear nada importante. Al segundo grupo pertenecen los trabajadores infelices, eternamente insatisfechos, que odian el trabajo y buscan una salida en la política, en la actividad sindical, etc.: son los individuos a quienes hay que echar a la calle en primer término. Finalmente tenemos el tercer grupo, los auténticos creadores de la historia, los hombres laboriosos, abnegados y de talento: los capitalistas [9]. Los primeros dos grupos constituyen una masa humana pasiva y descolorida. Sólo el empresario capitalista es el auténtico creador de la historia, y su actividad debe despertar el interés de los historiadores.

La "teoría del administrador" creada por Gras fue desarrollada por su íntima colaboradora H. Larson. Esta autora recuerda a los historiadores que "el negocio es en definitiva una actividad de personas individuales, que trabajan en organizaciones o compañías independientes y separadas, y que la persona o personas más importantes de una organización son [es] el administrador o los administradores" [10].

último hecho dependía de causas más serias que la existencia de una reina virgen. Cuando Neale escribe que "el símbolo de la reina virgen" es "la clave trascendental de ese siglo" (*Ibid.*, p. 421), esto nos suena como una paradoja que no se puede tomar en serio.

Esta misma insuficiencia está presente en otros trabajos de los historiadores ingleses de la escuela biográfica (Namier, Thomas, Hash), en los cuales, lo que es parcial tapa lo principal, y el problema que consiste en saber quiénes eran tales o cuales políticos del pasado y qué intereses particulares los movían, suele ocultar el problema más importante: ¿por qué se producía, precisamente, la lucha política?

9 Véase, N. S. B. Gras, *Business and Capitalism. An introduction to business History*, New York, 1939, pág. IX-X.

10 H. M. Larson, *Guide to business history*, Cambridge, Mass., 1950, pág. 5-6.

De este modo, el método "biográfico" se convierte en una franca propaganda de la actividad de los grandes capitalistas. Casi no vale la pena indicar que los Rockefeller y los Morgan no fueron quienes crearon la actual industria norteamericana, sino los millones de obreros, técnicos e ingenieros, cuyo trabajo fue aprovechado por los monopolistas. La experiencia de la Unión Soviética y de los otros países del campo socialista refuta claramente el mito que niega a las masas populares la capacidad de arreglárselas sin los "capitalistas administradores". Al liquidar el sistema de la explotación capitalista, se abre un inmenso campo para el crecimiento del todopoderoso talento popular, con lo cual se acelera asombrosamente el ritmo del desarrollo social.

El "método biográfico" es la forma más extrema del idiografismo actual. Pero aun los historiadores que no reducen la historia a la biografía suelen intentar una "refutación" de la causalidad histórica objetiva y consideran que toda generalización es condicional y sin salida [11].

Estos historiadores subrayan que no es posible buscar las "causas primeras", que toda actitud monista es unilateral, que en la historia obran una cantidad de "factores" diversos y que todos ellos son igualmente importantes. Todas estas posiciones están enfiladas contra el marxismo, y ello no es ocultado por muchos historiadores burgueses [12].

Al concebir las leyes de la historia como algo eterno e inmutable, que no depende de las circunstancias concretas, los historiadores burgueses sostienen que la vida social no conoce las leyes objetivas. Su argumentación al respecto se diferencia muy poco de la ya analizada en el caso de los filósofos y los sociólogos. Encontramos aquí la aseveración de que en la vida social los fenómenos no se repiten, y la tesis según la cual el reconocimiento de una necesidad histórica excluiría la casualidad, la libertad de la personalidad y otros "argumentos" de este tipo, que tienen por lo menos cien años de antigüedad.

11 "Sabemos que miles de acontecimientos han ocurrido en el tiempo y que miles de personas han participado en ellos, pero no podemos encontrar ni sus causas primeras ni sus consecuencias", escribe, por ejemplo Beard (Charles Beard *The discussion of human affaires*, New York, 1936, pág. 118-119). Véase, H. Sée, "Remarques sur le concept de causalité en histoire", *Revue des Synthèses Historiques*, t. XLVII, juin 1929, pág. 23.

12 Véase, por ejemplo, H. Heaton, "The economic impact on History". *The interpretation of History*, pág. 6, 109.

Por ejemplo, A. Nevins, importante historiador de los negocios y uno de los más influyentes historiadores reaccionarios en los Estados Unidos, si bien reconoce a la historia como ciencia, asegura que en la historia no existe la repetición y, en consecuencia, tampoco la necesidad. La totalidad del proceso histórico se le presenta como un denso amontonamiento de azares: "Una enfermedad repentina, un cambio de temperatura, la pérdida de unos documentos, el capricho de un hombre o de una mujer provocado por alguna causa deleznable: todo esto ha cambiado, a veces, el rostro mismo de la historia" [13]. Nevins pone en tela de juicio el aserto marxista según el cual cualquier personalidad, por muy importante que sea, desempeña un papel determinado siempre por condiciones históricas objetivas. Por ejemplo, sostiene que la grandeza del "imperio árabe" fue totalmente obra de Mahoma, y que no intervino en el caso ningún presupuesto objetivo: "¿era posible prever, sobre la base de la historia comparativamente monótona y primitiva de las tribus árabes en los siglos V y VI, que habrían de convertirse de repente en la cabeza de un gran movimiento mundial? Cuando hizo su aparición aquel hijo de un pobre comerciante de La Meca, ¿qué factores culturales, religiosos y políticos existentes en la península arábiga podían facilitar su carrera legendaria como la respuesta necesaria a las exigencias de las leyes sociales? Casi no lo sabía [...]. En definidas cuentas él [Mahoma-I. Kon] fue un fenómeno inexplicable de la naturaleza, como un terremoto o un tornado" [14].

En realidad, no hay nada "inexplicable" en la actividad de Mahoma. Es cierto que la aparición de su personalidad (como la de cualquier otro personaje histórico) no se desprende en forma inmediata, ni de la existencia de leyes históricas generales, ni de las condiciones específicas de Arabia en ese momento, y que fue históricamente casual. Pero el papel desempeñado por él dependió enteramente de las condiciones históricas. En primer lugar, en el momento de su aparición ya existía en las tribus beduínas la división de clases y se planteaba el problema de la unificación de las tribus bajo un gobierno único. En segundo lugar, a fines del siglo VI se creó en Hejaz, en relación con la violenta disminución del tránsito de mercaderías, una difícil situación económica y la

[13] A. Nevins: *The gateway to History*, New York-London 1938, pág. 34.
[14] Ibíd., pág. 35-36.

salida de ésta sólo era posible mediante una guerra de conquista. La predicación de Mahoma fue un reflejo ideológico de la decadencia del sistema originario y el surgimiento de nuevas relaciones sociales. Precisamente por ello desempeñó su prédica un papel tan sobresaliente.

Contraponiendo en forma metafísica la casualidad a la necesidad, los historiadores burgueses se complacen en elucubrar qué hubiera ocurrido si tal o cual acontecimiento hubiese terminado de una manera distinta a como se produjo en la realidad. Para ello agudizan el ingenio contra el determinismo marxista y el punto de vista que considera la historia como un proceso histórico-natural.

Como ejemplo tomemos los juicios de P. Vendryes en su libro *De la probabilidad en la historia*. Sobre la base del análisis de un hecho histórico concreto —la campaña napoleónica de Egipto—, Vendryes demuestra que cada episodio separado de este acontecimiento habría podido desenvolverse en forma distinta a lo que ocurrió en la realidad. De aquí extrae conclusiones generales. En primer lugar, dice, todo hombre es biológicamente autónomo: el nacimiento, la vida y la muerte de un hombre determinado sólo coinciden casualmente con la vida y la actividad de otros hombres. La circunstancia de que la fecha del levantamiento del sitio de Acre por Bonaparte (20 de mayo de 1799) haya sido el día del nacimiento de Balzac, es un hecho casual. De aquí Vendryes extrae la conclusión de que en la historia existe la "autonomía de los acontecimientos". En segundo lugar, todo hombre tiene una "autonomía espiritual": es dueño de una voluntad libre, puede elegir diversos medios de acción, del mismo modo que Bonaparte en cualquiera de sus campañas podía disponer a sus ejércitos en otra formación, y aquí, en consecuencia, tampoco rige necesidad alguna. Finalmente, en tercer lugar, un acontecimiento histórico, como resultado de la acción recíproca entre los hombres, depende de las reacciones de los unos sobre los otros, y esta reacción puede ser diversa: si el comandante en jefe austríaco hubiera actuado con más inteligencia, el resultado de la campaña de Bonaparte en Italia habría podido ser diferente.

Cada uno de estos asertos de Vendryes, por separado, sin tomar en cuenta sus torpes formulaciones sobre la autonomía espiritual y biológica, no tienen por qué suscitar especial oposición. El materialismo histórico no afirma en modo alguno que un aconte-

cimiento histórico dado sólo puede realizarse con una variante determinada. La vida social contiene una cantidad de distintas posibilidades, que muchas veces se excluyen mutuamente, y sólo algunas de ellas llegan a realizarse. Pero de esta situación Vendryes extrae la conclusión de que en la historia no hay nada necesario, de que en la vida social sólo se puede hablar de la posibilidad o la probabilidad de tales o cuales hechos. Por esta razón, deduce, es menester desechar todo determinismo y "crear una teoría de las posibilidades, que desempeñe en la historia el mismo papel que el de la teoría de la probabilidad en las ciencias físicas y biológicas. Cualquier variante de un hecho casual tiene la probabilidad de realizarse y cualquier proyecto de un hombre político tiene la posibilidad de ser realizado" [15].

Sobre esto no es ya posible ponerse de acuerdo. Vendryes reduce toda la historia a la actividad individual de los hombres y, partiendo de esto, intenta "refutar" la necesidad histórico-natural del proceso histórico como un todo. Es cierto que cualquier acontecimiento histórico puede realizarse con diversas variantes, pero a posibilidad de estas variantes está dada por las condiciones objetivas y aquí la casualidad obra dentro del marco de la necesidad objetiva. La expedición de Napoleón a Egipto habría podido terminar de otra manera, Napoleón hubiese podido morir en una batalla, etc. etc. Esto habría tenido influencia sobre la historia de Francia. Pero, en primer lugar, no hubiera cambiado la dirección básica de los acontecimientos, no hubiera impedido a la burguesía francesa establecer una dictadura militar: sólo que en vez del general Bonaparte, el dictador habría sido otro hombre. En segundo lugar, la misma expedición a Egipto resultó posible como resultado de acontecimientos inevitables, necesarios, de la revolución burguesa en Francia. Finalmente, el curso real y efectivo de los acontecimientos estuvo condicionado por todo el conjunto de las multiformes circunstancias históricas en virtud de las cuales aquellos sucesos se produjeron de tal manera y no de otra. Naturalmente, si se divide la historia en acontecimientos separados, pasando por alto el vínculo interno que los une, como hace Vendryes, no es posible entonces poner al descubierto las leyes objetivas, pues éstas constituyen un profundo vínculo interno entre los fenómenos, y su manifestación nunca coincide plenamente con su existencia.

15 P. Vendryes, *De la probabilité en Histoire*, Paris, 1952, pág. 285.

La contraposición del posibilismo o probabilismo [16] al determinismo carece de fundamento desde el puro punto de vista teórico y filosófico. Por necesario entiende el materialismo dialéctico lo que tiene su causa en sí mismo, lo que surge normalmente de su propia esencia, del vínculo interno entre los procesos y los fenómenos. La necesidad no excluye ni la casualidad ni las diversas posibilidades de manifestación de lo necesario en el proceso fundamental.

Pero aunque cada posibilidad tiene una determinada base propia y, en consecuencia, una determinada probabilidad de llegar a ser realidad, las posibilidades están lejos de ser equivalentes, por cuanto algunas surgen necesariamente de la esencia de un fenómeno dado, mientras que otras están condicionadas por peculiaridades secundarias, laterales, casuales.

Así, cuando nos encaramos con un fenómeno que no es sencillamente de cambio, sino de *desarrollo,* hay que juzgar acerca de la probabilidad de tal o cual resultado, no sólo desde el punto de vista de la situación en un momento dado, sino tomando en cuenta sus características cualitativas, teniendo en cuenta qué tendencias —progresivas o reaccionarias— implica la posibilidad dada.

Consideremos, por ejemplo, el problema planteado por la apreciación del significado histórico de la revolución de 1905. Desde el punto de vista del reformismo, el hecho de que la revolución hubiera sido sofocada demostraba la imposibilidad y el error de la solución revolucionaria. "Pero esto —subraya V. I. Lenin— significa apresurarse demasiado en generalizar y elevar a la categoría de ley para todo un período, un estado de cosas que se ha dado en este preciso momento. ¿Acaso no hemos visto a la reacción desatar todo su furor después de cada paso importante que la revolución da en su avance? ¿Y acaso, a pesar de esa reacción, el movimiento no se ha vuelto a levantar más poderoso aún al cabo de un tiempo?" [17]. Las exigencias de las leyes objetivas no se cumplieron y por lo tanto los problemas planteados por la revolución no se retiraron de la orden del día. En consecuencia, concluye Lenin, "no tenemos fundamento alguno para retirar de la orden del día la cuestión de la insurrección. No debemos reconstruir de nuevo la

[16] Posibilismo (del latín *possibile*) y probabilismo (del latín *probabilitas*). Son tendencias de la filosofía burguesa que remplazan la categoría de la necesidad por las de la posibilidad o la probabilidad.

[17] V. I. Lenin, *Obras Completas,* tomo x, ed. cit., pág. 109.

táctica del partido desde el punto de vista de las condiciones del momento actual de reacción. No podemos y no debemos perder la esperanza de que finalmente se logrará fundir los tres torrentes de la insurrección —los obreros, los campesinos y los militares— en una única sublevación victoriosa" [18].

De tal modo, el "posibilismo", que invita a considerar los acontecimientos históricos independientemente de las leyes generales y las tendencias del desarrollo histórico, tiene el mismo carácter de clase que el objetivismo burgués. Su misión es evitar las generalizaciones serias, escapar al análisis de las leyes históricas mediante frases sobre la "equivalencia" de cualesquiera acontecimientos, eludir el reconocimiento de la inevitabilidad del derrumbe del sistema capitalista.

Igualmente poco convincentes son las invocaciones de los intelectuales burgueses al supuesto "carácter fatalista" del determinismo científico, a su "incompatibilidad" con el reconocimiento de una actividad enérgica y conciente de parte de los hombres. El materialismo histórico no sostiene, en modo alguno, que "las leyes económicas hacen la historia" al margen de los seres humanos, "por encima de ellos", como dice el sociólogo reaccionario norteamericano M. Bober [19]. Por el contrario, enseña que la historia es hecha por los hombres y que las leyes del desarrollo social se manifiestan única y exclusivamente en la actividad humana.

Los hombres siempre obran en nombre de determinados fines. La actividad enderezada a una finalidad expresa que "el mundo no satisface al hombre y que éste decide cambiarlo mediante su acción" [20]. La finalidad, por naturaleza, es subjetiva, manifiesta los intereses y la voluntad de los hombres, es un medio de realización de las ideas, de trasformación de lo ideal en real. Sin conocer las finalidades que se plantean los políticos, las clases, los partidos, no es posible entender el proceso de desarrollo histórico.

Pero las finalidades y los esfuerzos de los hombres siempre tienen un fundamento básico objetivo. Como dice Lenin, "...las finalidades del hombre son engendradas por el mundo objetivo y lo presuponen, lo encuentran como algo dado, disponible. Pero el hombre *tiene la impresión* de que sus finalidades están fuera

18 Idem, pág. 111.
19 M. Bober, *Karl Marx's Interpretation of History*, Harvard University Press, 1948, pág. 371.
20 V. I. Lenin, *Obras*, edición rusa, t. XXXVIII, pág. 205.

del mundo, son independientes de él..." [21]. Para entender por qué distintas personas al mismo tiempo o las mismas personas en distintos momentos se han propuesto diversas finalidades, el historiador debe estudiar la situación histórica concreta, las condiciones objetivas del desenvolvimiento social.

Cuando los subjetivistas burgueses contraponen el "libre albedrío" del individuo a la necesidad histórico-social, en realidad están contrastando fenómenos que por su naturaleza se encuentran situados en planos distintos. Su razonamiento es más o menos el siguiente: el marxismo dice que la marcha de los acontecimientos es necesaria, o sea, por ejemplo, que las mercancías sólo pueden intercambiarse de acuerdo con su valor; pero yo (o cualquiera otra persona), no estoy en modo alguno atado a semejante necesidad; tengo la plena libertad de actuar de otro modo y puedo, por ejemplo, si quiero, vender mis mercancías por menos de lo que valen; en consecuencia, no existe ninguna "necesidad", no existen "leyes".

¿Cuál es el error de semejante juicio? El que consiste en poner en el mismo plano la ley de la necesidad histórico-social y los hechos individuales de un personaje. Pues esta necesidad histórico-social no define *inmediatamente* la actividad de un individuo. Por el contrario, define la dirección del *desarrollo social,* la actividad de la *colectividad,* sin que esto implique una determinación de las condiciones empíricas de vida, infinitamente variables, de cada individuo particular. Citemos un ejemplo. Nadie podrá negar que la sociedad no podría subsistir si todas las personas se pidieran dinero prestado las unas a las otras y no lo devolvieran. Sin embargo hay individuos aislados que son capaces de vivir a costa de otros. ¿Cambia por eso la ley general? Por supuesto que no. Lo mismo ocurre en casos más complejos. La necesidad social sólo determina los actos de una personalidad aislada dentro de las complejas y variadas formas que crean las condiciones concretas, individuales, de la vida de esa personalidad.

A los marxistas se les reprocha con frecuencia no apreciar debidamente el papel de la actividad conciente de los hombres. Esto no corresponde en absoluto a la verdad. La tesis que afirma la independencia del ser social respecto de la conciencia social no significa en modo alguno que los hombres obren inconscientemen-

[21] Ibíd., pág. 180.

te. Engels subraya que, en oposición a la naturaleza, "en la historia de la sociedad los agentes son todos hombres dotados de conciencia, que actúan movidos por la reflexión o la pasión, persiguiendo determinados fines; aquí nada acaece sin una intención conciente, sin un fin deseado [...]. Todo lo que mueve a los hombres tiene que pasar necesariamente por sus cabezas..." [22]. La conciencia como función cerebral es inherente orgánicamente a cada individuo, interviene en todos los actos humanos, y en este sentido el hombre siempre y en todas partes actúa concientemente. La conciencia representa siempre una parte imprescriptible de cualquier actividad humana.

La idea marxista de la independencia del ser social respecto de la conciencia social significa que los hombres, al perseguir sus fines particulares, no son concientes, por lo general, del sentido social de sus acciones y no pueden prever las consecuencias sociales de éstas. "Todo producto aislado en la economía mundial —escribe V. I. Lenin— tiene conciencia de introducir alguna modificación en la técnica de la producción; todo propietario tiene conciencia de que cambia ciertos productos por otros, pero esos productores y esos propietarios no tienen conciencia de que con ello modifican el *ser social*" [23] "En todas las formaciones sociales más o menos complejas —y sobre todo en la formación social capitalista—, los hombres, cuando entran en relación unos con otros, *no tienen conciencia* de cuáles son las relaciones sociales que se establecen entre ellos, de las leyes que presiden el desarrollo de estas relaciones, etc." [24]. Los deseos y los propósitos de los hombres chocan y se contradicen mutuamente, y los resultados de las acciones humanas, en las condiciones creadas por formaciones antagónicas, muy rara vez corresponden a los propósitos preestablecidos y acarrean muchas consecuencias que no habían sido deseadas de ningún modo. Esta es una circunstancia que ningún historiador puede dejar de tomar en cuenta.

Los historiadores burgueses que teorizan defienden las posiciones voluntaristas, y niegan las leyes objetivas del proceso social y la posibilidad de formular leyes históricas. Pero escribir un libro de historia, aun el más empírico, sin establecer tales o cuales vínculos necesarios, sin llegar a generalizaciones lógicas, es tan inconce-

[22] C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, ed. cit., págs. 705-706.
[23] V. I. Lenin, *Obras Completas*, ed. cit., t. XIV, pág. 321.
[24] Ibíd., pág. 320.

bible como un intercambio de pensamientos que prescinda del lenguaje.

En su labor concreta, hasta los historiadores más empíricos se ven forzados a enunciar generalizaciones, a comprobar relaciones constantes entre los fenómenos, etc. Como no pueden (o no quieren) descubrir las auténticas leyes objetivas de la historia, los historiadores burgueses imaginan leyes inexistentes, o se limitan a formular trivialidades del tipo de: "En todos los tiempos los caballos comieron avena", que, aun siendo exactas, no agregan nada al conocimiento de las relaciones sociales concretas.

Por ejemplo, en su *Historia de Europa* el historiador burgués inglés Fisher niega en principio la posibilidad de generalizaciones históricas amplias desde cualesquiera posiciones. El autor dice que no ve en la historia ninguna ley objetiva: "Sólo veo cómo una ocurrencia inesperada sucede a otra, como las olas; sólo veo un hecho importante, en relación al cual no puede haber generalizaciones, dado que es un hecho singular, el único lícito legalmente para el historiador: en el desarrollo de los destinos humanos hay que reconocer el juego de lo fortuito y lo imprevisible" [25].

Así, en teoría, Fisher no reconoce ninguna necesidad. Pero en la práctica se ve forzado muy frecuentemente, a que los hombres *han debido* actuar de esta manera y no de otra, y que esta necesidad tiene un carácter general. Pero sus generalizaciones son muy primitivas. Por ejemplo, escribe: "El saqueo en amplias proporciones de Africa y de Asia, de Macedonia y de Grecia, ejerció una mala influencia sobre el carácter de los romanos. Esto ocurre siempre que una inesperada riqueza es adquirida por espíritus que no están preparados a asimilarla" [26]. Por el momento no nos interesa conocer el valor esencial de esta "generalización", pero desde el punto de vista lógico esta es la comprobación de una sujeción a leyes. En otro lugar Fisher se ve obligado a reconocer que las leyes económicas son más fuertes que las jurídicas. "Diocleciano, uno de los emperadores más sabios —escribe—, dio un decreto estabilizando los precios en todo el imperio y declaró, como muchos otros después de él, que ninguna ley ni castigo podrían impedir a las personas comprar pagando el mínimo o vender exigiendo el máximo" [27]. Lo mismo puede comprobarse en la Inglaterra del siglo XIV etc.

[25] H. A. Fisher: *The History of Europe*, London 1946, pág. V.
[26] Ibíd., pág. 64.
[27] Ibíd., pág. 93.

De modo que, quiéranlo o no, los historiadores burgueses no pueden arreglárselas sin generalizaciones teóricas definidas y, en consecuencia, sin reflexión teórica, sin "un sistema claro y consecuente de términos y conceptos" [28]. Algunos historiadores burgueses reconocen esto e intentan una clasificación de las formas de generalización histórica.

Así en opinión del historiador norteamericano L. Gottschalk, el historiador utiliza tres clases de generalizaciones. En primer lugar, emplea generalizaciones directas para indicar ciertas tendencias generales, leyes, etc. Algunos historiadores intentan evitar estas generalizaciones, se refieren a su carácter dudoso, etc. ¿Pero cómo es posible trabajar —se pregunta Gottschalk— sin efectuar comparaciones y utilizar conceptos generales como "la guerra", "la nación", "la revolución", etc.? ¿Acaso la aseveración de que la investigación de la historia no puede proporcionarnos conclusiones de valor universal no aspira a ser una idea universal? En segundo término, la historia utiliza algunas generalizaciones implícitas, aunque el historiador no sea en absoluto conciente de ellas. La explicación de los motivos de los actos humanos presupone la aplicación de leyes generales de lógica y psicología, y la explicación de cualquier proceso implica la aplicación de ciertos principios generales tomados de la filosofía o de otra disciplina. En tercer término, la historia hace uso de una cantidad de "generalizaciones ocultas" [29].

El historiador Marrou, de quien hemos hablado ya, distingue cinco clases de conceptos históricos: 1) conceptos generales, aplicables a hombres de distintas épocas y medios (el hombre, la vida, la muerte, la victoria, etc.); 2) conceptos tomados de disciplinas afines (por ejemplo, el de "barroco", tomado de la estética y que tiene en la historia un sentido especial: "época barroca"); 3) términos especiales que tienen sentido nada más que dentro de determinada civilización (por ejemplo los conceptos necesarios para una historia de la antigua Roma, como "patricio", "cónsul", "foro", etc.); 4) "tipos ideales" sociológicos ("polis", "feudalismo"); 5) conceptos históricos especiales ("Atenas", "Renacimiento", "Revolución Francesa") [30].

28 M. Postan, "Economic Social History", *The Times Literary Supplement*, January 6, 1956, pág. VI.

29 Véase, L. Gottschalk: "The historian's Use of generalization". *The state of the Social Sciences*, University of Chicago Press 1956, p. 436-450.

30 H. J. Marrou, *De la connaissance historique*, pág. 146-168.

Pero independientemente de estos intentos de clasificación de los conceptos históricos, los historiadores burgueses, siguiendo los lineamientos de la filosofía idealista subjetiva, no ven en ellos un reflejo de rasgos existentes en el proceso histórico real, sino signos convencionales, simples instrumentos para un trabajo de investigación. Como es natural, esto deja la puerta abierta al subjetivismo y a la unilateralidad.

¿Historia o Filosofía de la Historia?

"La filosofía crítica de la historia" (neokantismo, irracionalismo, neopositivismo) se presenta, como hemos visto, en posición contraria a la filosofía tradicional de la historia y procura apresar en fórmulas apriorísticas las leyes objetivas y el sentido del proceso histórico. En la medida en que estaba dirigida contra los sistemas idealistas objetivos, esta crítica fue útil y justa. Pero la filosofía idealista subjetiva de la historia no pudo resolver positivamente los problemas planteados. Y sin embargo el historiador no puede prescindir de determinadas premisas teóricas. Cuanto más se adentra en investigaciones especializadas, tanto más claro resulta que éstas sólo tienen sentido en los casos en que pueden servir de base a generalizaciones más amplias. ¿Pueden estas generalizaciones amplias ser verdaderamente científicas? ¿Pueden poner fin a la antigua separación entre historia y sociología? Los historiadores burgueses actuales responden diversamente a estas preguntas.

Los sociólogos burgueses norteamericanos Becker y Barnes consideran que la separación entre historia y sociología puede suprimirse con ayuda de la teoría de los "tipos ideales" de Weber, que la "sociología histórica norteamericana no hace más que iniciar su camino" en este sentido y que "sin duda tiene un futuro brillante por delante" [31]. Sin embargo, la mayor parte de los historiadores burgueses actuales no participan de este optimismo [32]. Las

[31] H. Becker y H. E. Barnes: *Social Thought from Lore to Science*, Washington, 1952, pág. 790.

[32] El historiador norteamericano T. S. Brown escribe: "Es probable que siempre haya sido inevitable la incomprensión entre el filósofo y el historiador, dado que ni uno ni otro han trazado límites claros a sus campos y cada uno se inclina de cuando en cuando a inmiscuirse en el terreno del otro" (T. S. Brown, "Herodotus and his profession", *American Historical Review*, july 1954, vol. LIX, Nº 4, p. 843). Véase A. Bullok, "The historian's purpose", *History today*, february 1951, pág. 11.

direcciones básicas de la sociología burguesa actual están extraordinariamente lejos de las exigencias y problemas de la ciencia histórica, y la tendencia más difundida (la sociología empírica) se niega abiertamente a plantear problemas filosóficos y de historia general, limitándose a describir y generalizar estadísticamente fenómenos particulares del presente. En lo que se refiere a la "sociología histórica", le son inherentes las mismas insuficiencias que a la filosofía de la historia tradicional [33].

El idealismo subjetivo, que combate la concepción materialista de la historia, pone en tela de juicio la posibilidad de una sociología científica y proclama que todas las generalizaciones amplias tienen un sello subjetivo; al proceder así, abre el camino objetivamente a los esquemas idealistas arbitrarios, a los cuales combate de palabra. Si no es posible una filosofía científica de la historia y tampoco pueden evitarse las generalizaciones de carácter histórico, ¿por qué no estar de acuerdo con el historiador inglés Dawson en que "el cuadro metahistórico universal" es por naturaleza más afín a la "contemplación religiosa" que a la generalización científica y se basa en una comprensión intuitiva y una imaginación creadora [34] o con el presidente de la asociación católica norteamericana de la historia, O. Halecki, cuando asegura que "en realidad la única ley que puede llamarse natural en virtud de su carácter universal es la que ha sido establecida directamente por Dios mismo"? [35]. A las mismas conclusiones llegan muchos historiadores burgueses.

La tesis de Lenin, según la cual "desterrar las *leyes* de la ciencia es en realidad nada más que una manera de introducir las *leyes de la religión*" [36], es ilustrada en forma óptima por la expe-

33 En realidad, el concepto de "sociología histórica" se distingue poco de la filosofía de la historia. Así, Barnes define la sociología histórica como la ciencia que estudia los orígenes y el desarrollo de la vida social, y que procura "descubrir y formular las leyes del desarrollo social, tanto en relación con las grandes etapas de la evolución social como con los períodos y las instituciones aisladas". (H. E. Barnes, *Historical Sociology, Its origins and developments*, New York 1948, pág. 4). La única diferencia consiste en que la sociología histórica se basa en el positivismo y pretende ser una ciencia empírica y no especulativa.

34 C. Dawson, "The problem of Metahistory", *History today*, june 1951, pág. 12.

35 O. Halecki, "The Moral laws of History", *The Catholic Historical Review*, vol. XLII, núm. 4, January 1927, pág. 428.

36 V. I. Lenin, *Obras completas*, t. XX, ed. rusa, pág. 182.

riencia de la historiografía burguesa actual, en la cual la negación del determinismo científico se complementa con un franco misticismo.

Esto puede advertirse mejor aun en el caso de Arnold Toynbee [37].

Éste es un historiador burgués de amplia erudición, autor de muchos libros e innumerables artículos en revistas. Proporciona vivaz respuesta a los problemas más agudos de la actualidad, y por tal motivo goza de amplia popularidad más allá de los estrechos límites de los círculos académicos. Los diarios burgueses llaman a Toynbee "el más grande de los historiadores vivientes", "emperador del pensamiento", etc. En opinión de Max Savelle, profesor de la universidad de Washington, los diez tomos publicados de la obra de Toynbee *Estudios sobre la historia* puede considerarse "uno de los acontecimientos más importantes de la historia intelectual del siglo XX" [38].

Toynbee critica severa y justicieramente el empirismo y la factografía de los historiadores profesionales, esclavos de su propia especialidad. El historiador que, como Fausto, comprendió la imposibilidad de saberlo todo, procura salvarse en una especialización estrecha, trata de "saber más y más sobre menos y menos". Pero esto, observa Toynbee con acierto no salva la situación, "pues, en la medida en que el científico occidental, con el propósito de profundizar y con la esperanza de llegar a la napa de petróleo, redujo el diámetro de su pozo, la ciencia occidental en su avance demostró que los quanta infinitamente pequeños son tan infinitamente complejos como las cantidades inconmensurablemente grandes" [39].

Toynbee se burla de la factografía y pide a la ciencia histórica amplias generalizaciones, que no sólo interpreten el pasado, sino que contribuyan a explicar el presente. ¿Por qué limitar los conocimientos históricos a una función de microscopio que permite ahondar los secretos de las partículas más diminutas? La historia puede desempeñar con no menos felicidad el papel de un telescopio,

[37] Véase, E. A. Kosminski, "La historiografía de Arnold Toynbee", *Voprosi istorii*, núm. 1, 1957, págs. 130-140; E. Arabogli, "Contribución a la crítica de la concepción cultural e histórica de Arnold Toynbee", *Viéstnik istorii mirovói literaturi* (El mensajero de la historia de la cultura universal), núm. 4. 1957, págs. 3-21.

[38] Max Savelle, "The philosophy of the general: Toynbee versus the Naturalists", *The Pacific Historical Review*, February 1956, pág. 55.

[39] A. Toynbee. *Study of History*, v. x, London, 1954, pág. 28.

que nos presenta una imagen del universo como un todo [40]. Por otra parte, no es posible investigar ninguna sección de la historia si no se tienen ciertas nociones generales sobre el proceso histórico como un todo. "El intelectual que se niega a conocer las ideas de los obreros, que él mismo utiliza —escribe Toynbee—, me parece un delincuente tan grande com el conductor de automóvil que cierra los ojos mientras pone en marcha su vehículo" [41].

Condena severamente la separación de la ciencia histórica y de las llamadas ciencias "generalizadoras". "Tenemos que terminar con la división tradicional y fundir la historia y las ciencias sociales en una unidad, una unidad de conocimiento de las cosas humanas" [42]. Tan sólo un estudio comparativo de la historia de las diversas civilizaciones, sostiene, puede convertir la historia en una ciencia y permitir establecer dentro de la abigarrada trama de los hechos históricos su repetición y las leyes que los rigen.

Pero la crítica de las deficiencias reales de la historiografía y la filosofía contemporáneas burguesas es hecha por Toynbee desde una posición abiertamente teológica y de idealismo objetivo. Su concepción del mundo está totalmente impregnada de las ideas de la religión cristiana, a la cual se esfuerza por reanimar y fortalecer.

El objetivo principal de la historia como ciencia, según Toynbee, es el conocimiento de Dios, y uno de los medios de tal conocimiento es la revelación mística. Aunque asegura que todas sus generalizaciones se han hecho por el camino empírico, la historia es para él "la visión de Dios [...] que se revela realmente a las almas que lo buscan con sinceridad" [43]. "El sentido que se oculta en los hechos de la historia es la revelación de Dios y la esperanza de una comunicación con Él". [44] Sin sombra de timidez, Toynbee cuenta cómo, en una ocasión en que estaba enfermo, se vio, en sueños, arrodillado ante el altar de la abadía benedictina de Yorkshire y sintió claramente la iluminación divina: *Amplexus expecta* (aguanta y espera) [45]. Las "revelaciones" de este tipo abundan en Toynbee.

[40] *The journal of the history of Ideas*, v. XVI, núm. 3, June 1955, p. 421.
[41] P. Geyl, A. Toynbee, P. A. Sorokin, *The pattern of the past*, Boston, 1949, pág. 91-92.
[42] A. Toynbee, "Ce que j'ai essayé de faire", *Diogène*, janvier 1956, Nº 13, p. 12-13.
[43] A. Toynbee, "Study of History", v. X, p. I.
[44] Ibíd., p. 126.
[45] A. Toynbee, *Study of History*, v. IX, London, 1954, p. 685.

Su concepto fundamental de la filosofía de la historia es el concepto de "civilización". No considera la historia universal como un proceso único, sino como la suma de las historias de veintiuna civilizaciones, sin contar las "detenidas" y las "petrificadas". Cada civilización pasa por las mismas fases: nacimiento, crecimiento, decadencia, desmembramiento y muerte. Dado que cada época de la civilización abarca unos seis mil años —plazo insignificante en comparación con los trescientos mil que, como supone Toynbee, tiene la existencia humana y los dos millones de años que está condenada a vivir—, el autor propone que se considere a todas estas civilizaciones equivalentes y "contemporáneas filosóficamente" [46]. No aclara en qué se distingue una "civilización" de otra: por ejemplo, en qué se diferencia la actual "civilización occidental" de la del antiguo Egipto o la antigua China. Le interesan mucho más las coincidencias que las diferencias.

Absorbido en la tarea de descubrir la mayor cantidad de "leyes universales", aplicables uniformemente a cualquier sociedad, e ignorando totalmente la diferencia en las condiciones económico-sociales, Toynbee compara fenómenos y acontecimientos de naturaleza absolutamente distinta, llegando así al franco absurdo. Así, la sublevación mahdi en el Sudán, a fines del siglo XIX, es para él una exacta repetición de la sublevación de los macabeos en la Judea del siglo II antes de Cristo. Pedro el Grande sería un doble del faraón Amenofís IV en el antiguo Egipto; Colón es equiparado al desconocido que inventó el carro. Como réplica del militarismo prusiano de los tiempos de Federico II y Bismarck se nombra a la Esparta de los tiempos del rey Cleomenes I. El militarismo alemán de comienzos del siglo XX, que desató la primera guerra mundial, "fue, asegura Toynbee, una versión occidental del espíritu espartano que se templó en la gran guerra del Peloponeso, de 431 a 404 antes de nuestra era, o del militarismo babilónico que existió en Asiria en los días de Asurbanipal II y Salmanazar III (reyes entre 883 y 824 años antes de Cristo)". En lo que se refiere al militarismo hitlerista de Alemania, la réplica se encuentra en la política del rey asirio Tiglatfilesar III (745-727 A. C.) [47]. Es evidente que estas analogías artificiosas no sólo no favorecen el conocimiento de la historia, sino que, por el contrario, lo dificultan notablemente, confundiendo el carácter específico de hechos históricos y de épocas enteras.

46 A. Toynbee, *A Study of History*, v. I, London, 1936, pág. 174.
47 A. Toynbee, *A Study of History*, v. IX, pág. 446.

La cosa no se presenta mejor en lo referente a las "leyes" que formula Toynbee, pues intenta descubrir las fuerzas que mueven el desarrollo de la sociedad humana pasando por alto las condiciones concretas, específicas de este desarrollo en sus distintas etapas. Como resultado se obtiene un esquema abstracto, sin vida, que se aplica a todo en general y a nada en particular. Combinando la ortodoxia cristiana con la filosofía de Bergson, Toynbee describe el surgimiento de una "civilización", no como un proceso material, sino como el resultado de la actividad de la razón humana, "del impulso prometeico del intelecto humano" [48]. A este impulso creador opone (siempre en el espíritu de Bergson y de Spengler) la pasividad y el estancamiento que serían inherentes al mundo material. El mismo proceso de surgimiento de una civilización aparece así como algo incognoscible, irracional. Las civilizaciones "son distintas manifestaciones de la vibración rítmica general que impregna todo el universo. Evidentemente, este es el límite extremo al cual podemos llegar en la comprensión de la forma en que se produce la aparición de una civilización" [49].

El plan general de la historia, enseña Toynbee, está trazado por Dios, pero su realización concreta depende de la libre voluntad de una *élite* escogida, la "minoría creadora". La "minoría creadora" crea valores culturales y abre nuevos caminos en la historia, que más adelante, mediante la imitación, empiezan a transitar la mayoría de los hombres. Sin embargo, esta "minoría creadora" no actúa arbitrariamente, sino basándose en la ley universal del "desafío y la respuesta". El mundo exterior, la naturaleza, retan al hombre, y en "respuesta" a este "desafío" los seres humanos crean tal o cual civilización: la presencia del mar suscita la navegación, el frío lleva a fabricarse el vestido, la insuficiencia de los medios de existencia obliga a los hombres a fabricar herramientas, etc.

No cabe duda de que la influencia del medio exterior es un factor importante en el desarrollo de la sociedad, pero esto no explica por qué motivo pueden darse, en el mismo medio natural, diferentes sistemas sociales. Los representantes del viejo determinismo geográfico sostenían que cuanto más favorables eran las condiciones naturales, tanto más elevado era el nivel de la cultura correspondiente. Toynbee rechaza este punto de vista primitivo. Según él (y tiene razón), la naturaleza no hace más que crear las condi-

[48] A. Toynbee, *A Study of History*, v. III, London, 1936, pág. 118.
[49] A. Toynbee, *A Study of History*, v. I, pág. 205.

ciones de desarrollo, y plantea un "desafío" a los hombres. Pero en condiciones favorables, dice, todo se torna demasiado fácil para los hombres, y por ese motivo no se desarrolla allí una elevada civilización; en cambio, en condiciones naturales desfavorables las fuerzas humanas son incitadas a superar las dificultades. Formula el caso de esta manera: "Cuanto más favorable un medio, tanto más débil es el estímulo que dicho medio da al hombre para crear una civilización" [50]. Así, las desfavorables condiciones naturales de Nueva Inglaterra suscitaron las energías humanas que crearon los actuales Estados Unidos. El cartaginés Aníbal, en las favorables condiciones que ofrecía Capua, fue perdiendo gradualmente su energía, mientras que los romanos, en condiciones de vida más duras, templaron sus fuerzas, etc.

Pero si el "estímulo" para la creación de las civilizaciones es directamente proporcional a la severidad de las condiciones naturales y otras, entonces la civilización más elevada tendría que ser la creada por los pueblos del Polo Norte. Sin embargo, esto no ha ocurrido. Y, en general, ¿cómo es posible que las condiciones relativamente invariables del medio geográfico expliquen los cambios en las relaciones sociales? La abstracta ley del "desafío y la respuesta" pasa por alto lo más importante: el carácter de cada forma de producción, inherente a cada nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, que en último análisis son las que determinan cual será la "reacción" de la sociedad a tales o cuales influencias externas.

Los mismos ejemplos citados por Toynbee se vuelven contra él. Por ejemplo, dice que "las riquezas petrolíferas de Azerbaidzhán desafiaron a una sociedad humana tras otra a que se las utilizara para bien de la humanidad, antes de que este desafío obtuviera, finalmente, respuesta" [51]. Pero es evidente que, hasta el momento en que las fuerzas productivas de la sociedad se desarrollaron en la medida en que fue posible utilizar el petróleo en forma industrial, los yacimientos petrolíferos no constituían un "desafío", no tenían una real importancia para el desarrollo de la sociedad.

Forzado a comprobar que el "desafío" (provenga de la naturaleza o de tal zona de la vida social, lo mismo da) no siempre encuentra una "respuesta", sino tan sólo en determinadas circunstancias, Toynbee procura completar su "ley" con la "ley de compen-

50 A. Toynbee, *A Study of History*, v. II, London, 1936, pág. 31.
51 A. Toynbee, *A Study of History*, v. II, pág. 278.

sación", según la cual un "desafío" de naturaleza material es compensado (se debilita o, por el contrario, se robustece) con influencias de tipo ideal, y viceversa [52]. Este "agregado" torna más estéril su esquema, pues si ciertas influencias "se compensan" con otras, resulta evidente que esta construcción general no es capaz de explicar las peculiaridades del desarrollo histórico.

Mientras el "desafío" recibe por parte de la civilización dada la "respuesta" adecuada, enseña Toynbee, la civilización continúa creciendo y desarrollándose. Pero en cualquier momento un "desafío" importante puede recibir una "respuesta" errónea. Este trágico fracaso inicia el período del derrumbe de la civilización, su *breakdown,* que Toynbee compara con un suicidio o un accidente automovilístico [53]. Las causas de este "accidente" son, ante todo, psicológicas: una "respuesta" errónea es una señal de que el "impulso creador" de una "minoría creadora" determinada empieza a flaquear. Cuanto más avanzado está el desarrollo de una civilización, tanto más escasean las fuerzas creadoras de sus minorías. Obligada ahora a apoyarse en la fuerza exclusivamente, en vez de una minoría creadora se va convirtiendo en una "minoría dominante", que no dirige ya al resto de la sociedad, sino que simplemente se le opone, tratando de afirmarse mediante la fuerza.

Esto produce una inevitable escisión en la sociedad: contra la "minoría dominante" se levanta el "proletariado interno y externo", y la sociedad entra finalmente en una etapa de disolución. La primera fase de esta etapa es un "tiempo de confusión", caracterizado por guerras y revoluciones. En él se establece por medios violentos un "gobierno universal", que somete a todos los pueblos que pertenecen a la civilización dada a su poder, y establece su "paz", basada en la fuerza. Pero el "gobierno universal", producto de la fuerza bruta, es incompatible con el desarrollo espiritual de los miembros de la sociedad, y su establecimiento provoca un empobrecimiento espiritual de la sociedad, la decadencia de los sentimientos religiosos. En oposición a él el "proletariado interno" (es decir, las masas trabajadoras) crea una nueva religión, que gradualmente se va difundiendo por toda la sociedad. En vez del "gobierno universal", que se desintegra por los ataques de los enemigos de afuera, adviene una "iglesia universal", con poder sobre las almas de los hombres. La vieja civilización es destruída, sobre-

[52] Ibid., pág. 274.
[53] A. Toynbee, *A Study of History*, v. v, pág. 3.

viene un período de "gobierno universal" y después se abre un nuevo ciclo de "civilizaciones derivadas".

Toynbee establece un ciclo determinado de desarrollo de las civilizaciones, pero al mismo tiempo subraya que no todas las civilizaciones que conocemos han pasado por dicho ciclo. Algunas murieron temprano, otras se demoraron en su proceso ("petrificadas") y sólo unas pocas han pasado por todo el ciclo, hasta el fin. Por tal motivo, este ciclo está sometido a leyes y es mensurable, pero no inevitable.

No es difícil notar que detrás de cada una de las categorías de la filosofía de la historia de Toynbee hay procesos y fenómenos históricos reales. Pero estos procesos y fenómenos se nos presentan en forma abstracta y mistificada. Tomemos, por ejemplo, el problema de las clases. Toynbee reconoce que la causa principal de la muerte de todas las civilizaciones pasadas fue "el extrañamiento entre la minoría y la mayoría, que al fin de cuentas alcanzó un estadio crítico con la separación del proletariado" [54].

Pareciera que aquí se aproxima, aunque sea en forma abstracta, a la idea de la lucha de clases. Pero en realidad plantea este problema en el aire. Ante todo sostiene que la separación entre mayoría y minoría es inherente a toda sociedad, independientemente del carácter del régimen social, y que no está vinculada a la explotación de la mayoría por la minoría. No se trata nada más que de una peculiar forma de división del trabajo, en virtud de la cual la "minoría creadora" está llamada a dirigir a la mayoría "no creadora", "inerte". "Tal es la condición universal de la vida social —escribe—; la mayoría de los miembros de una sociedad dada deben ampliar continuamente los angostos marcos de sus vidas personales, viviendo en forma indirecta de las acciones representativas de un número reducido de sus congéneres; y la diferenciación del trabajo entre esta mayoría y esta minoría es inherente a la naturaleza misma de la sociedad" [55]. Según Toynbee, la mayoría laboriosa de la población es incapaz de crear la historia política y cultural, de desarrollar la cultura espiritual: esto es especialidad de la *"élite* creadora".

Siguiendo a Bergson y a Smets, se explaya sobre los "milagros" de la creación histórica y rechaza decididamente el papel creador

54 A. Toynbee, *A Study of History*, Abridgment of vs. I-VI, by D. Somervell, New York, London, 1947, pág. 365-366.

55 A. Toynbee, *A Study of History*, vol. I, pág. 191.

de la sociedad como un todo. Para él la sociedad no es otra cosa que las relaciones entre los individuos, su "campo" de acción. "La sociedad no es ni puede ser otra cosa que un medio de intercomunicación, mediante el cual los individuos humanos obran recíprocamente unos sobre otros. Son precisamente las personas aisladas no las sociedades humanas, quienes «hacen» la historia de la humanidad" [56].

La contraposición metafísica de la actividad de personajes aislados y el funcionamiento de la sociedad como un todo lleva a Toynbee a un laberinto de contradicciones. Por un lado, tiene algo que decir contra el culto de los "grandes hombres", se burla de las teorías voluntaristas y defiende la idea fatalista según la cual "no hay defensa contra el destino" [57]. Cita con aprobación a Omar Khayyam cuando éste dice que los grandes hombres "no son más que peones indefensos de la partida jugada por Dios [...], que los hace avanzar y retroceder en el ajedrez de los días y las noches, y los guarda, una tras otro, en su caja" [58].

Por otro lado habla de las cualidades "sobrehumanas" de los "grandes hombres", de la "Personalidad" con mayúscula, etc. "Los individuos —escribe— que realizan este prodigio creador y que, al hacerlo, provocan el crecimiento de las sociedades en las cuales han surgido, son más que simples hombres. Pueden hacer lo que a los hombres les parece prodigioso, porque ellos mismos son sobrehumanos en un sentido literal, y no sólo figurado" [59].

La situación social, según Toynbee, plantea a la sociedad determinado dilema; el "genio creador" la resuelve. Con su sola aparición, el genio provoca una crisis social. Toynbee no admite siquiera el pensamiento de que el "dilema social" puede ser resuelto por las masas populares. Sostiene que las personalidades creadoras siempre constituyen "una insignificante minoría dentro de la sociedad, a la cual su actividad impregna y anima". Por el contrario, "la aplastante mayoría de los individuos se encuentra en la misma situación estancada, inmóvil, de los miembros de la estática sociedad primitiva" [60].

[56] A. Toynbee, *A Study of History*, vol. III. pág. 231.
[57] A. Toynbee, *A Study of History*, v. IX, pág. 295.
[58] A. Toynbee, *A Study of History*, Abridgment of vs. I-IV, pág. 450.
[59] A. Toynbee, *A Study of History*, vol. III, pág. 232.
[60] Ibíd., pág. 243.

Con el propósito de "fundamentar" esta negación de un papel creador a las masas laboriosas, Toynbee borra la diferencia radical entre el lumpen proletariado parasitario de la antigua Roma, que vivía a costa de la sociedad, y el actual proletariado industrial, a costa del cual vive la misma sociedad capitalista. Define como proletariado "ese elemento social o grupo que, viviendo de algún modo dentro de cada sociedad dada, en cada estadio dado de su historia, no es sin embargo una parte constitutiva de ésta [...]. En otras palabras, el «proletariado» es ese elemento o grupo de la sociedad que carece de «participación» en esa sociedad, con la salvedad del hecho de su existencia física" [61]. El hecho de que el proletariado está realmente privado de "participación" en la sociedad capitalista, de que esta sociedad es su enemiga, fue establecido hace ya mucho tiempo por Marx en su célebre fórmula: "los proletarios no tienen nada que perder, salvo sus cadenas". Pero de aquí no se desprende, en modo alguno, que el proletariado sea un elemento aparte en la sociedad que está basada sobre su trabajo, como procura demostrar Toynbee. Por el contrario, los trabajadores son los auténticos creadores de la historia y sin ellos no es posible sociedad alguna. Al sentar los fundamentos de su esquema histórico-filosófico, Toynbee sostiene el origen empírico del mismo, que representaría la generalización de una experiencia histórica real. Lo cierto es que este esquema es tan especulativo y cerebral como la filosofía de la historia del idealismo alemán. En lo que se refiere a la mística, Toynbee deja atrás al mismo Bossuet. "La investigación de la historia —según testimonio del mismo autor— nos vuelve a la concepción bíblica de la historia dominante en Occidente desde el siglo IV hasta fines del siglo XVII" [62].

Toynbee se explaya abundantemente sobre la influencia de las "leyes naturales" en la historia de la humanidad. Pero inmediatamente aclara que "las leyes sociales que se manifiestan en la historia de las civilizaciones son en realidad reflejos de leyes psicológicas" que obran en el terreno de la subconciencia [63]. Además, en su opinión, las leyes científicas no pueden de ningún modo explicar los fenómenos individuales como "el encuentro de dos o más seres humanos", ni tampoco "la poesía y la visión profética".

61 A. Toynbee, *A. Study of History,* vol. I, pág. 41.

62 A. Toynbee, "Ce que j'ai essayé de faire", *Diogene.* Janvier 1956, número 13, pág. 14.

63 A. Toynbee, *A study of History,* v. IX, pág. 329.

El producto más alto de toda civilización es la religión, y "la misma función histórica de las civilizaciones" consiste en que "con su caída han servido de jalones en el proceso progresivo que pone al descubierto con creciente profundidad una intuición religiosa" [64].

Al examinar el problema de las relaciones entre la libertad y la necesidad en el desarrollo social, Toynbee adopta en fin de cuentas la enseñanza de San Agustín según la cual el fondo de todo problema es la lucha del alma humana "entre el esfuerzo por salvarse y la gravitación del pecado original" [65]. Como escribe el historiador burgués de Alemania Occidental, O. Anderle, resumiendo su análisis de la concepción de Toynbee: "La época de puro cientificismo, en los límites de la cual se yerguen en la ciencia histórica, por una parte Giambatista Vico y por la otra Oswald Spengler, termina así: el *credo quia absurdum* de Tertuliano vuelve a campear por sus derechos" [66].

Toynbee analiza no sólo el pasado, sino el presente, e incluso (aunque con muchas reservas y referencias a la complejidad del problema) también intenta prever el futuro.

Es evidente que sus trabajos no hacen un análisis profundo y variado de la realidad contemporánea. Así, por ejemplo, la lucha actual entre la ideología burguesa y la comunista es considerada por él nada más que una nueva forma del antiguo conflicto entre el cristianismo occidental y el oriental [67], y las actuales políticas contrarias de la URSS y los Estados Unidos son para él nada más que un nuevo aspecto de la vieja lucha entre Francia, y la monarquía de los Habsburgo en el siglo XVI [68].

Sin embargo, a pesar de todo su odio al comunismo, no puede dejar de lado las contradicciones antagónicas del capitalismo y el análisis de estas contradicciones (entre ellas la voluntad del mismo Toynbee) resulta un testimonio a favor del comunismo que él rechaza.

Es verdad que asegura que el capitalismo supera gradualmente sus rasgos negativos y que los mismos capitalistas se van convirtiendo poco a poco en servidores de la sociedad. ¿Pero es posible

64 A. Toynbee, *A study of History*, v. VII, London 1954, pág. 445.
65 A. Toynbee, *A study of History*, v. IX, pág. 392.
66 O. Anderle, *Das universalhistorische System A. J. Toynbees*, Frankurt a. M. Wien, 1955, pág. 449.
67 A. Toynbee, *A study of History*, v. VIII, London 1954, pág. 112.
68 A. Toynbee, *A study of History*, v. IX, pág. 244.

suprimir el capitalismo, y junto con él las crisis y la desocupación, a la vez que se conserva la propiedad privada? Es evidente que no se puede. Toynbee se ve forzado a comprobar que en "el mundo occidental" el desarrollo económico sigue siendo espontáneo [69].

No está de acuerdo con la afirmación de la propaganda burguesa según la cual se ha terminado en Estados Unidos con la existencia de las clases. La pretensión de que en Norteamérica se ha construido un "nuevo mundo", diferente en principio del capitalismo europeo, le parece a Toynbee absolutamente infundado (y en este caso tiene toda la razón) [70].

A pesar de su simpatía por la "minoría dirigente", se ve obligado a reconocer que en la competencia internacional de los dos sistemas la palabra decisiva será pronunciada por la mayoría laboriosa de la humanidad, es decir, los trabajadores y los campesinos de Oriente y Occidente. "Se puede esperar —declara— que en la puja entre el comunismo y la forma de vida occidental tradicional por influir sobre los hombres, el factor decisivo habrá de ser en último análisis la palabra del campesinado, que constituye las tres cuartas partes de la humanidad" [71]. Pero esta mayoría, como observa Toynbee, no tiene ningún motivo para simpatizar con la "civilización occidental" que lleva colgada del cuello, con su desigualdad de clases, su discriminación racial, etc.

Toynbee simpatiza con la "democracia occidental" y odia al comunismo. Pero no puede dejar de reconocer que la teoría marxista-leninista ejerce una invencible atracción sobre todos los trabajadores y explotados, y que la propaganda burguesa es impotente en la lucha contra esta doctrina que es la única justa. "La empresa de llevar el mundo al comunismo —reconoce— es «más inspiradora, más estimulante y más educadora» que la misión de conservar al mundo sin cambios para tener la libertad de recibir ganancias o de hacer huelgas" [72].

Admite la invencibilidad del movimiento de liberación nacional de los pueblos de Oriente, comprueba que el campesinado mundial se pondrá inevitablemente de parte del socialismo, puesto que no existe otro camino, para liberar a los campesinos del hambre y la miseria, que no sea la cooperación socialista. La trasformación

[69] Ibíd., pág. 340.
[70] Ibíd., pág. 580.
[71] A. Toynbee, *A study of History*, v. IX, pág. 531.
[72] Ibíd., 584.

de la Rusia atrasada en un país industrialmente avanzado, plenamente seguro de su independencia, es un hecho que no se puede negar ni callar. Y es muy natural, observa Toynbee, que la experiencia rusa atraiga y siga atrayendo al campesinado y a la intelectualidad de Oriente. Contra su voluntad, se ve obligado a reconocer que las ideas del marxismo-leninismo constituyen una "poderosa incitación para el campesinado mundial, desde China hasta Perú, y desde México hasta los trópicos africanos, pues todavía ayer la misma Rusia no era más que uno de esos países campesinos pobres y débiles" [73]. Toynbee comprende que el desencadenamiento de una guerra mundial no será útil al capitalismo, y se manifiesta en favor de la coexistencia pacífica de los dos sistemas. En este sentido se empeña en inventar "recetas" para curar al capitalismo "enfermo".

Observa acertadamente que las causas de la debilidad de "Occidente" no son externas, sino internas. Las causas son las contradicciones sociales y la lucha de clases. Esto significa que para superar al debilidad es necesario antes que nada poner fin a esa lucha de clases. El historiador inglés es conciente de que esto no se puede realizar por medio de la violencia y la represión, y por ello invita a las reformas y al humanitarismo. "En la guerra fría que al parecer decidirá el destino del mundo, en el actual capítulo de la historia —escribe— el peso decisivo en el platillo de la balanza será el sufrimiento de la cuantiosa mayoría de los «no privilegiados» de la actual generación humana; y es posible esperar que la mayoría de los seres humanos sufrientes unirán su destino a aquel de los dos sistemas —que ahora rivalizan por ganar su apoyo— que logre demostrar en la práctica que justamente él realiza el ideal social del cristianismo. En estas circunstancias, el propio interés lleva a persuadir a la minoría privilegiada de la humanidad que rige en Occidente a que arroje lejos la vara del gendarme y tome la lira de Orfeo" [74].

Gobernar a los pueblos con ayuda del machete se está volviendo cada vez más difícil, es cierto, y las clases dirigentes se ven obligadas a hacer cada vez más una política de reformas y concesiones.

Pero, como justamente observa el mismo Toynbee, las masas no esperan declaraciones, sino una mejora real de sus condiciones de

[73] A. Toynbee, *A study of History*, v. IX, pág. 585.
[74] A. Toynbee, *A study of History*, v. VIII. pág. 149.

vida. Esto no es posible lograrlo si no se priva al capital monopolista de sus superganancias. Pero mientras el sistema de explotación capitalista siga en plena vigencia, no habrá ninguna lira de Orfeo de la propaganda burguesa que defienda a los trabajadores, como dice Toynbee, del "virus del comunismo".

Al percibir que no sirve de nada tratar de fortalecer el sistema económico y político de la sociedad burguesa, Toynbee traslada el centro de gravedad de sus problemas a la esfera de la ideología. La causa de la debilidad de la "civilización occidental" radicaría en su irreligiosidad: desilusionada de Dios, la "sociedad occidental" ha perdido sus ideales positivos, y esto es precisamente lo que la deja inerme en su lucha contra el comunismo que la ataca. La lucha entre las clases y los Estados, según Toynbee, no es más que "un síntoma político de una enfermedad del espíritu" [75]. Por tal razón, la tarea principal no es el desarrollo económico, sino el resurgimiento de las almas humanas, pues ningún arbitrio político podrá jamás remplazar "la liberación espiritual de las almas" [76]. Para salvarse del aniquilamiento, el hombre del "mundo occidental" debe reajustar sus relaciones, "no sólo con los otros hombres, sino también consigo mismo y, lo que es más importante, con su salvador, con Dios" [77]. Los hombres son incapaces, según Toynbee, de lograr una auténtica fraternidad cuando cuentan nada más que con sus propias fuerzas. La fraternidad sólo es posible cuando los hombres creen que son todos hijos de un Dios único. De aquí se deduce que todos los "problemas sociales pueden ser resueltos únicamente si se los traslada del plano social al religioso" [78].

En sus esfuerzos por consolidar la conciencia religiosa de la humanidad en un sistema idealista único, opuesto al marxismo-leninismo, Toynbee está dispuesto a renunciar a la idea de un exclusivismo cristiano, y expresa el pensamiento de que "todas las religiones y todas las filosofías de la historia son revelaciones parciales de la verdad, tomada en tal o cual aspecto" [79], y propone "integrar", unificar las grandes religiones contemporáneas: el cristianismo, el islamismo, el budismo y el induismo. De este modo,

75 A. Toynbee, *A Study of History*, v. IX, pág. 347.
76 Ibíd.
77 Ibíd.
78 Ibíd., pág. 594.
79 A. Toynbee, "Ce que j'ai essayé de faire", *Diogene*, núm. 13, janvier, 1956, pág. 14.

en su opinión, se resolverá el problema de la vieja oposición entre Oriente y Occidente, que en este momento está arrojando al Oriente colonializado en brazos del comunismo.

Pero en todas las circunstancias la humanidad debe negarse a creer en el progreso de la ciencia y la técnica, reconocer "la impotencia espiritual de la técnica mecanizada" y volverse hacia "la humildad salvadora" [80]. Este es el único camino de salvación, la conclusión final a la cual llega el profesor Toynbee, en el resumen de los treinta años de labor que le ha llevado su obra en diez tomos.

La filosofía de la historia de Toynbee ha sido sometida a críticas desde diversos ángulos. Los historiadores progresistas de Occidente critican su construcción teórica, que tergiversa la realidad del proceso histórico, su tendencia anticomunista y sus ataques antisoviéticos.

También hay críticas de otro carácter. Están las personas a quienes no les agrada la inclinación pacífica de las ideas de Toynbee y el hecho de que compruebe la existencia de serias contradicciones en la sociedad capitalista. Los más activos propagandistas del "modo de vida norteamericana" no se sienten complacidos por la analogía que utiliza al comparar la antigua sociedad moribunda y el capitalismo contemporáneo. *La mentira sobre Occidente*: este es el título usado por el norteamericano Jerrold en su folleto contra Toynbee [81].

Por cierto que de ningún modo puede acusarse a Toynbee de abandonar el barco del capitalismo (que se está hundiendo). Pese a todas sus observaciones críticas sobre la "civilización occidental", defiende al capitalismo. Cree sinceramente que las desdichas y penurias de la "civilización occidental" todavía pueden desaparecer, que el capitalismo puede "reformarse", evitando de este modo el comunismo. Sólo con el propósito de "curar" al capitalismo analiza Toynbee (muy prudentemente y de modo inconsecuente) algunos síntomas de la enfermedad y prescribe sus "recetas". No es culpa de

80 A. Toynbee, *A Study of History*, v. IX, pág. 625.

81 Véase, D. Jerrold, *The Lie about the West*, New York 1954. Desde el mismo punto de vista ataca a Toynbee el inglés, G. F. Hudson, quien le reprocha por "considerar la civilización occidental en su crisis actual, no como una forma de vida y de pensamiento progresistas, cruelmente atacada por malignas fuerzas disolventes, sino como una sociedad pecadora, que recibe su merecido" (G. F. Hudson, "Profesor Toynbee and the West", *The Twentieth Century*, March 1953, págs. 213-214). Véase, P. Geyl: "Toynbee the Prophet", *Journal of the History of Ideas*, v. XVI, núm. 2, April 1955, pág. 260-274.

él que para su desgracia, como para la de otros ideólogos del capitalismo actual, esta enfermedad sea mucho más seria de lo que se suponen los curanderos modernos, y que no haya aquí recetas que valgan.

Pero desde cualquier posición política que se considere la obra de Toynbee, el investigador histórico no puede seguir su ejemplo. La actitud de los historiadores profesionales ante la obra de Toynbee ha sido bien expresada por Febvre en su artículo *De Spengler a Toynbee*. A la vez que rinde al profesor oxoniano el debido tributo (por su intento de abarcar toda la historia universal y por su lucha contra la especialización de los historiadores), Febvre rechaza resueltamente su esquema del proceso histórico. También nosotros somos partidarios de la comparación, escribe, pero no si se la usa para hurgar en las caparazones vacías de veintiuna civilizaciones muertas "y, a la postre, entreverar los hechos chinos con los hechos indios, los rusos con los romanos, fabricar sabe Dios qué abstracciones de una iglesia universal, un gobierno mundial o unas invasiones bárbaras" [82]. En manos de los comparativistas, declara Febvre, "que descubren a Asurbanipal en el rey San Luis o a Sesostris en Lenin", desaparece la vida real y concreta, específica, de los períodos históricos. Luego de comprobar que la "investigación" de Toynbee representa un renacimiento de la vieja filosofía de la historia, Febvre termina diciendo que ésta "no nos obliga a entregarnos en manos de los taumaturgos y los hechiceros, de los ingenuos y al mismo tiempo astutos fabricantes de una filosofía barata de la historia" [83].

En Occidente no hay, en verdad, una sola revista histórica, filosófica o de ciencias político-sociales en donde no aparezca un artículo de Toynbee o una reseña sobre él. Estas reseñas, por lo general, rinden tributo a su erudición y a la grandiosidad de su concepción. Pero aun en los casos de una actitud muy benévola hacia Toynbee (lo cual, por cierto está lejos de ser frecuente), los historiadores no pueden tomar en serio sus conclusiones. "Si queremos comprender acertadamente el origen y la evolución de las civilizaciones —escribe el historiador burgués austríaco R. Heine-Geldern—, debemos aproximarnos al problema con un severo punto de vista histórico, y no desde las posiciones de una teoría elabo-

82 L. Febvre: *Combats pour l'histoire*, pág. 149.

83 Ibíd., pág. 143.

rada de antemano, por muy brillante y halagadora que sea" [84]. El libro de Toynbee no es historia, no es sociología y, ante todo, no es ciencia: "tomada en su totalidad, esta obra es un inmenso poema teológico en prosa" [85], escribe el historiador burgués norteamericano E. Fiess. "¿No habrá construido Toynbee esta colosal pirámide histórica, de dimensiones tan impresionantes, a fin de guardar mejor, en el aposento más alejado, una momia arcaica, incapaz de resucitar, pese a todas sus invocaciones" [86], se pregunta el sociólogo norteamericano Lewis Mumford.

La filosofía especulativa de la historia, como la vieja filosofía de la naturaleza, está muerta hace tiempo y sin vueltas. "Cualquier intento de resucitarla —escribe Engels— no sería solamente superfluo: *significaría un retroceso*" [87]. El análisis de la obra de Toynbee, que es el más importante ejemplo actual de la filosofía de la historia en este estilo, confirma plenamente este aserto.

Muchos historiadores burgueses son concientes del peligro de las "novísimas" concepciones idealistas y subjetivas, irracionalistas, y también de las insuficiencias de la simple factografía de la historia "tradicional". Estos historiadores se esfuerzan por "ensanchar" el marco de la investigación histórica y crear una "síntesis" que todo lo abarque, que conjugue la historia con la sociología y permita una generalización científica del proceso histórico en su totalidad. En relación con esto se han hecho y se hacen intentos de resucitar y remozar la teoría positivista del siglo XIX, oponiéndole, por un lado el materialismo histórico, y por el otro el irracionalismo y el escepticismo de la última hornada.

La teoría más importante en esta línea es la llamada teoría de la "síntesis histórica", elaborada por el intelectual burgués francés Henri Berr (1872-1954).

Berr no era un historiador profesional. A pesar de su formación literaria y filosófica, dedicó toda su actividad intelectual al análisis de los fundamentos teóricos de la ciencia histórica. El trabajo teórico fundamental de Berr, *La síntesis en la historia,* fue publicado hace años ya: en 1911. Su influencia sobre la historio-

84 R. Heine-Geldern, "L'origine des anciennes civilisations et les théories de Toynbee", *Diogene,* núm. 13, janvier, 1956, pág. 126.

85 E. Fiess, "Toynbee as Poet", *Journal of the History of Ideas,* vol XVI, núm. 2. April 1955, pág. 279.

86 L. Mumford, "Une étude de l'histoire", *Diogene,* núm. 13, janvier 1956, pág. 31.

87 C. Marx, F. Engels, *Obras Escogidas,* ed. cit., pág. 705.

grafía burguesa actual no se debe tanto a su tratado, cuanto a su actividad científica de organizador. Ya en 1900 había fundado el llamado "Centro Internacional de Síntesis" y empezaba a editar la *Revue de synthèse historique,* que se convirtió en un centro definido del pensamiento burgués teórico en el terreno de la historia. Berr logró la colaboración de toda una pléyade de notables investigadores. Así, hacia la década del 30 tomaron la dirección de la revista el gran físico Langevin, el notable historiador Febvre y el famoso historiador de la ciencia Rey. En la junta directiva del "Centro Internacional de Síntesis" había unos cuantos políticos burgueses (P. Doumergue, Lebrun, Herriot, Painlevé y otros), así como representantes del capital monopolista junto a eminencias científicas: Einstein, Rutherford, Frazer y otros. En el cuerpo de la sección de "síntesis histórica" había importantes historiadores burgueses de distintas partes del mundo (entre ellos, M. Bloch, Bourgin, Ozé y Renouvin de Francia), Trevelyan (Inglaterra), Pirenne (Bélgica), Huizinga (Holanda), etc. Estos hombres tenían convicciones políticas y científicas completamente diferentes. En las páginas de la revista citada se expresaban con frecuencia puntos de vista opuestos a los del propio Berr. Pero el hecho mismo de la "síntesis" de estos científicos notables otorgó a la organización fundada por Berr una autoridad reconocida en los círculos científicos. Berr intentó realizar sus premisas teóricas en toda una serie de trabajos históricos colectivos. En 1913 se puso a la tarea de preparar una colosal colección de monografías, que habrían de llegar a los cien tomos, bajo el título de "La evolución de la humanidad", en cuya redacción participarían los historiadores burgueses más destacados.

Su influencia sobre los historiadores se debió, ante todo, a que su concepción de una serie de problemas se distinguía notablemente de otras teorías burguesas contemporáneas, y por este motivo daba la impresión de que en ella se habían superado las insuficiencias de la historiografía tradicional y de la antigua filosofía de la historia.

Lo primero que distingue a Berr de la mayoría de los filósofos y sociólogos burgueses contemporáneos es su encendida fe en el progreso de la humanidad y los logros del conocimiento científico. Escribe, luego de señalar que la historiografía actual pasa por serias dificultades: "Hay crisis que son la preparación de un futuro mejor. Nosotros creemos que, tarde o temprano, la ciencia

triunfará sobre las insuficiencias de la razón y los extravíos de la voluntad" [88]. Es decididamente contrario de las opiniones pesimistas sobre la posibilidad de una ciencia histórica. "Nos aseguran que la historia está alejada de la vida por ser demasiado científica; yo estoy convencido, por el contrario, de que esto se debe a que no es suficientemente científica" [89].

Lo más destacado de la actividad de Berr fue su crítica a las diversas corrientes reaccionarias de la historiografía y la filosofía burguesas. Sometió a un minucioso análisis el empirismo factográfico de la historiografía tradicional, a la cual llamó "la historia que historiza". Si bien reconoce la necesidad de los trabajos de investigación de las fuentes, subraya en forma insistente que estos trabajos no deben constituir la finalidad única. La fuente, considerada en sí misma, no significa nada, y no sólo la fuente, sino tampoco el hecho histórico aislado. El análisis científico debe combinarse necesariamente con la síntesis científica. "Una colección de hechos no tiene más valor científico que una colección de estampillas o de conchillas" [90].

Al criticar el empirismo histórico, Berr rechaza asimismo los esquemas arbitrarios, apriorísticos, de la filosofía especulativa de la historia y la sociología. Demuestra con razón que los esquemas abstractos y las "leyes" elucubradas no proporcionan absolutamente nada para comprender la historia concreta. Sin embargo, al condenar la filosofía abstracta de la historia, que a falta de conocimientos históricos exactos los remplaza por esquemas apriorísticos arbitrarios, precisa que el rechazo del apriorismo no significa en modo alguno un rechazo de la hipótesis y de las amplias generalizaciones. "Mis maestros —dice— son los filósofos de la historia; pero yo he intentado hacer descender su filosofía desde el cielo hasta la tierra" [91]. La tarea, a su modo de ver, consiste en remplazar la filosofía de la historia por algo "que sea plenamente científico" [92]. "La filosofía de la historia es necesaria, está regida por leyes [...],

88 H. Berr, *En marge de l'histoire universelle,* París 1934, pág. 12.

89 H Berr, *La Synthese en histoire, son rapport avec la synthese générale,* 2 ed., Paris 1953, pág. 12.

90 Ibíd., pág. 19.

91 H. Berr, "Réponse a F. M. Fling", *Revue de synthèse historique,* t. XLVII, juin 1929, pág. 16.

92 H. Berr, "Au bout de trente ans", *Revue de synthèse historique,* t. L, décembre 1930, pág. 14.

pero ha sido desprestigiada por una especulación apresurada e imprudente o por un juego demasiado libre de la fantasía. La síntesis reconstruye esta actividad filosófica mal realizada" [93].

Berr se opuso a las diversas tendencias de moda en la filosofía idealista subjetiva. Sobre los puntos de vista subjetivistas en relación con la historia, muy difundidos, escribe: "en verdad, se ponen de espaldas a la ciencia" [94]. Al criticar la concepción de la historia "como arte", señala que "la historia es una de las formas de búsqueda de la verdad, y no un género literario" [95]. Caracteriza acertadamente el pragmatismo como "una reacción contra el intelectualismo", y le niega incluso el nombre de filosofía. También refuta la concepción irracionalista de Marrou.

Al criticar estas concepciones, Berr intentaba desempeñar el papel de reformador radical de las ciencias sociales en su totalidad, unificando la historiografía tradicional, la filosofía de la historia y la sociología en una "síntesis" grandiosa, realizada sobre una base idealista. El punto esencial, asegura, es que "el idealismo histórico debe llegar a ser experimental" [96]. Pero desgraciadamente a pesar de Berr, el idealismo no puede ser ni "científico" ni "experimental". La "síntesis" de la historia y de la filosofía sólo puede realizarse sobre la base del monismo materialista. Esta "síntesis" fue realizada efectivamente por Marx con el descubrimiento de la concepción materialista de la historia, la cual, siendo una teoría filosófica, no contiene ningún elemento apriorístico y se deduce enteramente de la historia misma. Pero Berr no adhirió al materialismo histórico y se mantuvo en las posiciones del idealismo y el eclecticismo. Se presenta como "un luchador contra la tradición", pero de hecho está totalmente sometido a la vieja tradición idealista, y su "síntesis" es una simple unificación mecánica de la tradición historiográfica con la antigua filosofía de la historia y la sociología positivista.

Sostiene que en la evolución de la sociedad humana nos encontramos con tres grupos de relaciones causales: 1) relaciones de simple consecuencia, cuando algunos hechos son determinados inmediatamente por otros; 2) relaciones constantes, cuando algunos hechos se enlazan necesariamente con otros; 3) relaciones de enlace

[93] Ibíd., pág. 14-15.
[94] H. Berr, *La Synthèse en histoire,* pág. 225.
[95] Ibíd., pág. 226.
[96] H. Berr, *La Synthèse en histoire,* pág. 209.

interno, cuando los hechos se vinculan racionalmente. A estas distintas relaciones causales corresponden tres tipos de hechos o de elementos de la historia: 1) hechos casuales o "groseros", que representan el elemento corriente, "casual" de la historia; 2) hechos necesarios sujetos a las leyes del desarrollo social, que representan el elemento estático; 3) hechos de "lógica interna", que representan el elemento de "la tendencia y la duración", y que definen la dirección y la continuidad del movimiento [97]. Todos estos elementos, según Berr, se unen en una "síntesis" única. El carácter metafísico de esta "síntesis", así como su fundamento idealista, se ponen de manifiesto si se examinan los puntos de vista de Berr sobre la causalidad histórica. A diferencia de la mayoría de los teorizadores burgueses contemporáneos de la historia, aquél reconoce que la ciencia histórica no puede dejar de establecer nexos de causa a efecto. Pero la causalidad histórica es comprendida por él de manera idealista.

Contrapone la causalidad "interna", la única que sería posible en la vida social, a la "externa", al determinismo que existe en la naturaleza. En la naturaleza sólo sabemos *cómo* se desenvuelve un proceso dado, no *por qué* se desenvuelve así, ya que la pregunta "por qué" presupone un objetivo concientemente planteado. En la historia, sin embargo, establecer una causa significa descubrir los *motivos* de actos que provocaron cierto resultado. Berr asegura que justamente esta "causalidad interna", el poner al descubierto "los motivos" de los hombres, no es más que una esperanza. "No existe una causalidad explicativa efectiva fuera de la causalidad interna: la causa experimental recuerda «el altar al dios desconocido, el pedestal desnudo que espera su estatua» (William James)" [98].

Esta concepción idealista de la causalidad carece de fundamento. En primer lugar, cuando establecemos que en tales circunstancias un determinado proceso se realiza en una forma dada, sabemos por qué se realiza así. Otra cosa es que la cadena de nexos causales sea infinita y que cualquier ley de la naturaleza, que explica un determinado grupo de fenómenos, nunca puede explicarse a sí misma. Su explicación está en una ley más general, y así *ad infinitum*. En segundo lugar, no hay ninguna base para reducir la causalidad histórica a "motivos" subjetivos y a considerar la historia misma como "una especie de psicología complicada y

[97] H. Berr, *En marge de l'histoire universelle*, pág. 7.
[98] H. Berr, *La Synthèse en histoire*, pág. 52.

objetivada" [99]. En realidad, todos los motivos de los actos humanos están determinados, y no es posible de ningún modo considerarlos como una especie de elemento primordial.

Al analizar el problema de la casualidad en la historia, Berr somete acertadamente a crítica el punto de vista que tiene a la casualidad por algo que carece de causa, o cuyas causas no nos son conocidas. Señala que la noción de "evento" corresponde a determinada situación de hecho. Un "evento" es algo que se distingue del orden de cosas habitual, que se repite. Al criticar la reducción de la historia a un incesante amontonamiento de eventualidades, que convierten la ciencia histórica en un simple repertorio de anécdotas, Berr también se desentiende de las concepciones fatalistas de la filosofía de la historia, que niegan o desestiman el papel de la casualidad. Y llega a la conclusión de que no se puede considerar la casualidad independientemente de nexos constantes, objetivos, a los cuales da el nombre de "orden" [100].

La casualidad es realmente el resultado del entrelazamiento de una multitud de nexos causales, y la misma noción de casualidad sólo tiene sentido en relación con un orden de cosas constante regido por leyes. Berr señala que en toda "individualidad histórica (aplica este nombre no sólo a los personajes históricos, sino también a las "individualidades colectivas": características raciales y nacionales de los pueblos, peculiaridades de determinadas regiones geográficas, estructura psicológica de los hombres de una determinada época histórica, etc.) los rasgos casuales se mezclan con los constantes, y que no se puede entender a unos en oposición a los otros. Pero el reconocimiento de que la casualidad está "vinculada" a la necesidad no significa descubrir la verdadera naturaleza de este vínculo.

A diferencia de la mayoría de los filósofos burgueses contemporáneos, reconoce que en la historia, como en la naturaleza, existen leyes determinadas. Comprende que si se priva a la historia de las ideas de ley objetiva y de repetición de los fenómenos, se convierte en una especie de caos primigenio. El desarrollo de la his-

[99] Ibídem.

[100] "En último análisis el evento, que sólo se puede conocer en contraposición al orden (al orden de las leyes y al orden de los motivos), no se presenta históricamente a no ser en relación con un orden, y su significado se aprecia en la medida en que tiene influencia sobre dicho orden. Por esta razón, la clave para la comprensión del papel que desempeña el evento en la historia es el conocimiento de las causas reguladoras". (H. Berr, *La synthèse en histoire*. pág. 68).

toria, dice, presupone, no sólo los cambios, sino también una relativa regularidad, cierta constancia. "No todo cambio es histórico —escribe—. El caos no tiene historia, del mismo modo que no tiene leyes. El terreno de la historia es el de las leyes" [101]. Aunque la historia no está hecha sólo de repeticiones, no es ajena a ellas. Berr comprueba que la tesis que niega la existencia de leyes en la historia se basa en una comprensión mecánica de las leyes, como algo absolutamente independiente de las condiciones de espacio y tiempo, y demuestra que todas las leyes, incluso las de la ciencia natural, no son absolutas, sino que están vinculadas a determinadas condiciones, fuera de las cuales no tienen vigencia [102].

Sin embargo, la crítica a la concepción mecanicista de las leyes es llevada a cabo por Berr desde las posiciones de la filosofía idealista de Boutroux, para quien la crítica de la concepción mecanicista de las leyes objetivas no es más que una manera de fundamentar el voluntarismo filosófico.

Para Berr la "ley" no es un nexo definido, necesario, que se repite entre los fenómenos, sino nada más que una especie de "hecho general". "La ley —escribe— es en realidad nada más que un hecho general [...]. La universalidad, la semejanza, la unidad, son sinónimos de la palabra ley, aunque tengan un significado más amplio" [103]. Una definición de este tipo despoja de todo sentido al concepto de ley. Se le cercena así lo principal, la indicación de la *necesidad* de determinado curso de los fenómenos. Si todo concepto general es una ley, ¿cómo es posible hablar de una previsión científica, etc.? Al disolver la ley histórica en la noción indefinida de "generalización", Berr reduce a la nada su propio reconocimiento de que la historia es un proceso regido por leyes y abre al mismo tiempo las puertas al voluntarismo y la teleología.

Es verdad que en general no niega la existencia de una necesidad histórica. Escribe: "En la historia existe una esfera de la necesidad, y es posible descubrir sus leyes específicas". Se declara en contra de la concepción de la sociedad como un agregado mecánico de individuos, y dice que Durkheim y su escuela "tienen mil veces razón contra los historiadores atomicistas" [104]. Sin embargo

101 H. Berr, *La Synthèse en histoire,* pág. 26.

102 Ibíd., pág. 27-28.

103 Ibíd., pág. 29. Véase Encyclopedia of the Social Sciences, vol. VII, pág. 362.

104 H. Berr, *La Synthèse en histoire,* pág. 125.

incluye en la esfera de la necesidad nada más que el desarrollo de las instituciones sociales, y discrimina en forma tajante entre el "plano social", en el cual reina la necesidad, y el "plano humano", en el cual rige la voluntad libre. "Es necesario insistir resueltamente en esta posición —escribe—: el estudio de la sociedad como tal es limitado, y lo que ocurre en la *sociedad* en modo alguno es creado exclusivamente por ella. Hemos definido diversas casualidades, casualidades en distintas escalas, que interfieren en la vida de los pueblos: la necesidad social no hace más que poner límites al juego de ellas" [105]. De esto se desprende que la casualidad histórica obra por sí sola, mientras que la "necesidad histórica" se presenta, no como algo activo, sino como un elemento pasivo. En realidad, la casualidad es la forma de manifestación de lo necesario, y el mismo Berr reconoce que es imposible separar la una de lo otro.

En esencia su error consiste en aislar la personalidad de la sociedad y contraponer la una a la otra. Como no entiende que la esencia de un hombre es "el conjunto de todas las relaciones sociales" (Marx), contrapone sistemáticamente lo "social" a lo "humano" (como si algo "humano" pudiera no ser social). "Al llevar a cabo tan lejos como sea posible la explicación a través de lo social —escribe—, no se debe disminuir o desvalorizar el papel del individuo. Tan sólo en el medio social se realiza el progreso intelectual del hombre, pero toda iniciativa intelectual es individual" [106]. Resulta así que el medio social no es más que la circunstancia exterior del desarrollo social. "La fuerza creadora de la historia", para Berr como para la "historiografía tradicional" criticada por él, es la "libre personalidad". Todo el problema consistiría sólo en esto: mostrar del mejor modo posible el significado de este "medio social".

Berr declara que el factor decisivo del desarrollo social es la vida espiritual. A la sociedad, dice, le es inherente una función política, jurídica y económica. "Pero no es posible hablar de una función intelectual o estética de las sociedades, aunque hayan creado instituciones artísticas y científicas. La sociedad *no piensa*. El desarrollo intelectual, lo mismo que el estético [...], se basa plenamente en las capacidades del individuo: es personal y no social" [107]. De este modo, reconoce que el régimen político, jurídico

[105] Ibíd., 127-128.
[106] H. Berr, *En marge de l'histoire universelle*, pág. VII.
[107] H. Berr, *En marge de h'histoire universelle*, pág. 8-9.

y económico de la sociedad puede estudiarse en sus instituciones correspondientes, pero que toda la conciencia social se encuentra en la esfera de acción individual. Sostiene que "entre lo humano y lo social existe la influencia, y la influencia recíproca" [108]. ¿Pero de qué influencia recíproca puede hablarse cuando no existen diferencias esenciales? Pues lo "humano" y lo "social" no son términos opuestos y no existen el uno fuera del otro. Esta composición idealista lleva a Berr a contradicciones insolubles. Así, por ejemplo, asegura que la "religión es, por esencia, personal, aunque está fuertemente socializada" [109], tiene "propiedades y características de naturaleza individual y esencia social" [110]. Pero Marx, en sus tesis sobre Feuerbach, demuestra convincentemente que el hecho de la autoalienación de la esencia humana en la religión tiene exclusivamente un origen social, que "el mismo «sentimiento religioso» es un *producto social...*" [111].

Los juicios de Berr sobre la "naturaleza del individuo", enunciados al margen de una forma social determinada, resultan inevitablemente abstractos y antihistóricos. "Hemos reconocido en la historia necesidades específicas, leyes sociales —escribe—, pero este orden de leyes que limita el juego de las casualidades no explica la evolución, que se muestra como el resultado de las casualidades, si no se desprende de un sistema de motivos" [112]. En último análisis, Berr proclama como fuerza motriz de la historia una abstracta "tendencia a la existencia" (el *élan vital* bergsoniano) que se manifiesta en las diversas exigencias del individuo y la sociedad. Se niega a definir este concepto abstracto e inconsistente: "No sabemos hasta dónde se extiende y cómo obra la combinación de estos tres elementos: la casualidad, que representa una simple sucesión; la necesidad, que representa la estabilidad o el principio de repetición, y la lógica, que es tendencia y duración. El estudio de este punto apenas ha comenzado" [113].

Pero el problema no es más fácil cuando se trata de analizar "corrientes" y "exigencias". Explicar tales o cuales acontecimientos y fenómenos históricos diciendo que responden a las correspon-

108 Ibíd., pág. 9.
109 Ibídem.
110 H. Berr, *La synthèse en histoire,* pág. 130.
111 C. Marx y F. Engels, *Obras,* t. III, pág. 3.
112 H. Berr, *La synthèse en histoire,* pág. 136.
113 H. Berr, *La Synthèse en histoire,* pág. 156.

dientes "exigencias" es sumamente fácil. Pero esta respuesta no nos proporciona nada, pues sigue sin aclararse por qué se presentó tal exigencia en ese momento dado y en esa sociedad dada. Por ejemplo, el fenómeno complejo de las migraciones es explicado por Berr mediante "la tendencia al cambio" [114], dejando de lado el problema que consiste en saber por qué estos "deseos de cambiar de sitio" no son experimentados por todos los pueblos y, por cierto, no en forma continua. El imperialismo da aquí la explicación de la "voluntad de crecimiento" [115], etc. ¡Y este eclecticismo ingenuo, que sigue la tradición de la sociología positivista del siglo XIX, es contrapuesto a la armoniosa teoría monista de Marx como una especie de "síntesis" libre de unilateralidad!

La inconsistencia de estas pretensiones fue puesta al descubierto por el académico V. P. Volguin, en su exposición ante el VII Congreso Internacional de Ciencias Históricas, celebrado en Varsovia. Al analizar las tesis expuestas por un discípulo de Berr, el historiador noruego Keilgo, que considera la historia como una "síntesis" de tendencias o exigencias humanas equivalentes (el apetito sexual, el apetito de poder, etc.), V. P. Volguin señala que esta explicación no puede proporcionar nada nuevo a la ciencia histórica. Algunas de estas atracciones no se hacen sentir en todas las clases sociales, otras tienen formas completamente diferentes en circunstancias históricas diferentes. "La medición histórica de estos apetitos y de las formas en que se manifiestan exigen, por su parte, una explicación. El materialismo histórico no niega en modo alguno el hecho de su existencia ni el de su influencia recíproca. Pero sólo la concepción histórica de Marx nos permite comprender tanto el carácter de estos apetitos como el de su influencia recíproca en cada época dada" [116].

El sentido social objetivo de la "teoría de la síntesis" consiste en eliminar algunos de los errores más flagrantes de la historiografía tradicional y, utilizando elementos del "materialismo económico", crear la impresión de que el materialismo histórico es una etapa ya superada de la ciencia, que todo lo valioso que había en él ha sido "sintetizado" y que el resto es unilateral y no merece que se le preste una atención seria.

114 H. Berr, *En marge de l'histoire universelle*, pág. 11.

115 Ibídem.

116 V. P. Volguin, "La discusión metodológica en el Congreso de Varsovia", *Borbá cldsov*, núm. 10, 1933, pág. 25.

El mismo Berr ha dicho que "todos los historiadores que saben y son honestos experimentan la influencia de Marx y la reconocen". Sin embargo añade que "su influencia se reconoce, pero su doctrina no se acepta" [117]. En una polémica contra los discípulos de Rickert sobre la teoría de la historia, Berr adopta directamente algunas posiciones del materialismo histórico. Así, al referirse a su polémica en el Congreso de Varsovia con F. M. Fling, defensor norteamericano de la "historia que historiza", escribe: "El materialismo histórico ha demostrado que la historia debe ser considerada como una ciencia, exactamente como una ciencia de la naturaleza, y que ha de anexarse la sociología, que no es más que un aspecto de los hechos del pasado". Al respecto, continúa diciendo, "hemos tenido el placer de estar de acuerdo con los historiadores soviéticos" [118]. Pero Berr no acepta, no comprende el monismo materialista de la teoría marxista, y rechaza la idea de un partidismo de la ciencia histórica. ¿Qué significa una historia "burguesa" o "proletaria", "materialista" o "idealista"?, se pregunta, y contesta: "*La verdad* no es tendenciosa ni exclusiva. ¿Materialismo o idealismo? No: materialismo e idealismo" [119].

La verdad, por supuesto, es una para todos. Pero hay distintas formas de aproximarse a ella. En la ciencia, como en la política, nada más importante que los principios y las actitudes claras. Y esto no ha sido comprendido por Berr, que intenta combinar ecléctica-mente el materialismo y el idealismo, encontrar un "tercer camino" en la filosofía. Pero no hay tercer camino, y en definitiva Berr se sitúa plenamente en las posiciones del idealismo.

Hemos señalado que no se limitó a la actividad teorizadora, e intentó dar forma a sus esquemas teóricos en los numerosos tomos de "La Evolución de la Humanidad", colección organizada por él. No tenemos aquí lugar para analizar desde todos los puntos de vista esta obra colectiva, pero a la pregunta que quiere averiguar si Berr logró presentar en estos libros una concepción armónica, única, que confirme sus construcciones teóricas y justifique su método, sólo se puede responder por la negativa. Por muy valiosos que sean, considerados aisladamente, algunos tomos de esta colección, no forman un todo unido y, a menudo, incluso se contradi-

117 H. Berr, "Le VII Congres International des sciences historiques", *Revue de Synthése historique*, t. v, Nº 3, décembre 1933, p. 200.

118 Ibíd., pág. 199-200.

119 Ibíd., pág. 202.

cen unos a otros. Los distintos tomos están unidos sólo por los extensos prefacios de Berr, en los cuales se concretan algunos de sus conceptos generales. Pero no encontramos aquí ninguna de esas leyes generales, de esos "descubrimientos" que Berr nos había prometido. Y no puede haberlos, pues la atención se concentra en esta serie sobre los problemas de la cultura, mientras que las leyes fundamentales del desenvolvimiento social están en el terreno de la producción material. De este modo, el idealismo filosófico volvió a demostrar una vez más su incapacidad para realizar en la práctica sus posiciones teóricas.

La desproporción entre el resultado obtenido y la tarea que se había propuesto Berr fue señalada más de una vez por sus críticos. Así, el teorizador de la historia norteamericano F. J. Taggart escribe, acerca de la concepción de Berr: "A pesar que el autor critica la «síntesis intelectual» y «los historiadores intuitivos», la diferencia entre lo nuevo y lo viejo no es muy perceptible. Si se prescinde de los prefacios del editor, los tomos separados de «La Evolución de la Humanidad» no abren nuevos campos de investigación histórica para el lector" [120]. Lo mismo comprueba F. M. Fling, que somete a crítica la concepción de Berr desde la posición de la llamada "escuela del hecho", que niega la existencia de leyes históricas. "Me parece —escribe Fling— que la teoría del señor Berr filósofo se encuentra en flagrante contradicción con la notable práctica del señor Berr historiador. ¿Cuáles son las leyes que se establecen en la asombrosa «Evolución de la Humanidad»? Yo conozco muy bien estos excelentes volúmenes, pero de ningún modo encuentro en ellos leyes, ni siquiera un intento de establecerlas" [121].

Berr, sin duda, ha realizado una obra meritoria en la historiografía francesa, dado que trabajó sistemáticamente contra el empirismo y la factografía, así como contra los esquemas arbitrarios de la filosofía de la historia. Este aspecto de su labor es altamente apreciado por los historiadores a quienes ayudó a librarse del estancamiento tradicional y a volverse hacia temas más amplios e interesantes [122].

120 F. L. Taggart, *Theory of History*, New York 1925, pág. 208.

121 F. M. Fling, "La loi et l'histoire", *Revue de Synthèse historique*, t. XLVII, juin 1929, pág. 9.

122 Febvre H. Berr. *Annales. Economies. Sociétés. Civilisations*, janvier-mars 1955; G. Lefevre, "Réflexions sur l'histoire", *La Pensée*, 61, mai-juin 1955, pág. 27; G. Espósito, *Storiografia e filosofia nel pensiero contemporaneo*, Milano 1954, pág. 47-48.

Sin embargo, no realizó ninguna "revolución" en las ciencias históricas. Su grandiosa "síntesis" no es más que una combinación ecléctica de la historiografía burguesa, la sociología positivista y la filosofía de la historia. El propio Berr se dio cuenta de que su objetivo principal —la trasformación de la historia en una ciencia— no había sido logrado. En 1911, al responder a una pregunta de si era posible, en el nivel y situación actuales de los conocimientos, llegar a realizar la síntesis de la historia universal, observó: "Son preguntas que por hoy sólo podemos formular. La contestación debemos dejarla al futuro" [123].

Después de cuarenta años, en 1952, tomando en cuenta los éxitos logrados en ese tiempo por la ciencia histórica, Berr se vio obligado a reconocer que la separación entre ciencia y sociología seguía en vigencia en la ciencia burguesa, y que en filosofía incluso se había retrocedido. Si bien estimaba en mucho los trabajos de los historiadores agrupados en los "Anales", reconoció sin embargo que su idea de una síntesis no fue "ni plenamente aplicada ni siquiera discutida con seriedad" [124]. Este fue el corolario del intento de crear una ciencia histórica "sintética".

Historia y sociología

La abstracción científica en la ciencia histórica

El materialismo histórico es la única metodología científica de la historia que permite combinar acertadamente el análisis y la síntesis, la generalización y la descripción, la necesidad objetiva y la casualidad.

En los capítulos previos ya se dijo, en forma general, cómo plantea la filosofía marxista los problemas de la correspondencia entre lo general y lo particular [125], lo lógico y lo histórico, la sociología y la historia. Tratemos ahora de elucidar estas cuestiones desde el punto de vista de la metodología de la historia.

123 H. Berr, *La Synthèse en histoire,* pág. 254.

124 Ibíd., pág. 292, 308.

125 Véanse al respecto los artículos G. E. Glezerman. "Lo general y lo particular en el desarrollo histórico" (*Kommunist,* núm. 14., 1957, págs. 13-27), B. A. Grushin, "Marx y los métodos modernos de investigación histórica" (*Voprosi filosofii,* núm. 3, 1958, págs. 11-25).

El punto de partida de la solución marxista del problema de la correspondencia entre la historia y la sociología es la experiencia verificada y la convicción probada en la práctica de que la historia sólo se convierte en una ciencia verdadera cuando, desde la descripción superficial de hechos singulares, se eleva a la investigación de las tendencias profundas del proceso histórico; en cuanto a la sociología, sólo deja de ser una acumulación de juicios arbitrarios cuando se convierte en una generalización teórica de la experiencia histórica real.

"En el terreno de los fenómenos sociales no existe procedimiento más difundido y más inconsistente que tomarse de los pequeños hechos *aislados,* jugando a los ejemplos. Escoger los ejemplos, en general, no cuesta gran cosa, pero resulta que, o no tienen ningún significado o lo tienen puramente negativo, puesto que el fondo reside en el concreto ambiente histórico de cada caso. Los hechos, tomados en su *conjunto,* en su *mutua correlación intrínseca,* no sólo son «obstinados» sino absolutamente demostrativos. En cambio, los pequeños hechos tomados aisladamente y sin relación intrínseca fragmentaria y arbitrariamente, se transforman en un juguete o en algo peor" [126]. La objetividad científica consiste justamente en el conocimiento de la *necesidad,* y donde no hay tal conocimiento no hay ciencia.

Por otra parte, como la verdad es siempre concreta, la teoría sociológica no puede ser apriorística, mental. "¿De dónde sacará usted el concepto sobre la sociedad y sobre el progreso en general, sin haber estudiado en particular formación social alguna, sin haber sabido siquiera establecer ese concepto, sin haber sabido siquiera llegar de hecho a su estudio serio, al análisis objetivo de cualesquiera de las relaciones sociales?" [127], se pregunta V. I. Lenin en su polémica con Mijailovski.

Pero la unidad orgánica de la historia y de la sociología (el materialismo dialéctico) no equivale a su identidad. ¿En qué consiste pues, su diferencia? En algunos trabajos, entre los cuales están los míos propios, este problema es examinado en forma unilateral, tan sólo desde el ángulo de la diferencia entre las leyes generales y las particulares, específicas[128]. Desde este punto de vista, el ma-

[126] V. I. Lenin, *Obras Completas,* ed. cit., t. XXIII, pág. 274.
[127] V. I. Lenin, *Obras Completas,* ed. cit., t. I, pág. 156.
[128] Véase I. Kon: "Sobre el carácter específico y los problemas de la ciencia histórica", *Voprosy istorii,* núm. 6, 1951, pág. 53.

terialismo histórico, como teoría general del proceso histórico, formula las leyes generales del desarrollo de la sociedad y proporciona al historiador un método de investigación; la ciencia histórica, por su parte, sobre la base de estas leyes generales, investigando y generalizando los hechos singulares, descubre leyes particulares, especiales, de desarrollo de las distintas épocas y formaciones, da carácter concreto y enriquece así el materialismo histórico, y crea la base para el desarrollo ulterior de éste [129].

Este planteamiento del problema está dirigido, por un lado, contra la historiografía anecdótica, y por el otro contra la historia puramente ilustrativa, pero su error consiste en contraponer la historia a la sociología sin tomar en cuenta las características metodológicas y lógicas de ambas disciplinas.

Sin embargo, la sociología (así como la economía política y otras ciencias sociales de tipo teórico) investiga, no sólo las leyes generales, sino también las leyes específicas de distintas entidades. Si se "extraen" del materialismo histórico estas leyes específicas, lo que queda es relativamente poco. Pues las mismas leyes generales se modifican en relación con condiciones concretas. En consecuencia, no se debe buscar aquí la diferencia entre la historia y la sociología.

La sociología como teoría general del desarrollo histórico, como ciencia que trata de la estructura de la vida social y de las leyes que rigen su desenvolvimiento, es una disciplina teórica. Básicamente, su método es teórico y lógico. El sociólogo, como cualquier hombre de ciencia, debe observar las exigencias del historicismo (pues las mismas leyes del desarrollo social tienen carácter histórico), y sus conclusiones no son más que generalizaciones de la experiencia histórica. Pero como su tarea consiste en el conocimiento de las leyes del proceso histórico, la sociología extrae los caracteres generales, sometidos al principio de repetición, de las singularidades y peculiaridades. Así, al considerar las leyes generales de la revolución social, el problema de la relación de los factores objetivos y subjetivos de una revolución, sabemos que todas estas leyes no son más que una generalización de la experiencia de revoluciones históricas concretas. Pero en ciertos casos hacemos abstracción de las peculiaridades de estas revoluciones y sólo consideramos sus rasgos generales en su secuencia lógica, que puede variar fun-

[129] Véase "El materialismo histórico, fundamentación teórica de la ciencia histórica", *Voprosi istorii*, núm. 7, 1952, pág. 10.

damentalmente de la forma histórica, concreta, en que se manifiesta en un momento dado. Y justamente esta actitud teórica, que abarca la esencia misma, la lógica objetiva del proceso, permite comprender, no sólo el pasado, sino también prever en sus líneas fundamentales la dirección de procesos análogos en el futuro.

En la ciencia histórica las cosas se presentan de otro modo. Como la tarea que se plantea al historiador es la de descubrir el proceso histórico en su variedad concreta, no puede apartarse de lo peculiar y lo singular en los fenómenos que investiga. La *teoría* de la revolución sólo se puede exponer mediante categorías sociológicas. La *historia* de cualquier revolución dada no se concibe sin una caracterización de los principales hombres públicos de la época, sin un relato de los principales acontecimientos que configuraron el proceso mismo de la revolución. Lo general se presenta aquí en su aspecto concreto, orgánicamente unido a lo particular y lo singular. De aquí se desprende que la historia como ciencia no puede reducirse a la suma de las leyes y categorías conocidas, que en ella siempre ocupa un lugar importante la *descripción* de los hechos ocurridos y la *narración* de lo que ha sucedido. Esto, por otra parte, es característico, no sólo de la historia de la humanidad, sino también de la historia de la naturaleza.

Por supuesto, esto no significa que el objetivo de la ciencia histórica sea el conocimiento de lo singular como tal, según el supuesto de la escuela de Rickert. El fin de la historia, como el de la sociología, consiste en aprehender las *leyes objetivas* del desarrollo social, y no en la descripción de fenómenos particulares. Pero a diferencia de la sociología, la ciencia histórica investiga las leyes del desenvolvimiento social, no en su forma teórica, sino en su manifestación concreta.

En cada proceso y fenómeno el historiador busca determinadas leyes a la luz de las cuales selecciona y sistematiza el material de datos. No tiene ningún otro criterio sobre la "importancia" de estos últimos. Pero el nivel de las generalizaciones históricas y el grado de generalidad de las leyes captadas por el historiador pueden ser distintos según la naturaleza del proceso estudiado. Engels señala que las leyes más claras y definidas del desarrollo social se manifiestan en el campo de la producción material. "Cuanto más es alejado de la esfera económica el dominio particular que investigamos, acercándose al de la ideología puramente abstracta, tanto más lo hallaremos exhibiendo azares en su desarrollo, tanto más

zigzagueante será su curva. Así y todo, usted verá que la medida de esta curva será cada vez más casi paralela a la del desarrollo económico, cuanto más largo sea el período considerado y cuanto más amplio sea el campo tratado" [130].

Este pensamiento es de suma importancia para comprender realmente la metodología de la historia. Los métodos históricos y lógicos de investigación no existen en forma pura: se entrelazan íntimamente el uno con el otro. Pero la relación recíproca entre estos métodos depende ante todo del objeto investigado. Esta dependencia es doble: el nivel de abstracción científica en la investigación histórica es determinado, por un lado, por la esfera de investigación y el grado de proximidad de ésta al aspecto económico; por otro lado, por la escala del fenómeno estudiado, por el grado de continuidad de éste en el tiempo.

El grado más alto de generalización teórica del material se obtiene usualmente en el terreno de la historia económica. Esto es muy lógico. Aquí el objeto mismo de investigación exige del historiador un grado elevado de generalización. El historiador de la economía no estudia acontecimientos aislados sino un conjunto determinado de relaciones sociales, procesos y estructuras. Aquí, como en una investigación marcadamente teórica, "sólo nos referimos a las personas en cuanto personificación de categorías económicas, como representantes de determinados intereses y relaciones de clase". Desde este punto de vista, la persona individual no puede considerarse "responsable de la existencia de condiciones de las que ella es socialmente criatura, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ellas" [131].

El problema es mucho más complejo en el terreno de la historia política o de la historia de la cultura. Naturalmente, en la historia política la atención del investigador se concentra en las *tendencias* dominantes, en el movimiento de las grandes masas y las clases, y los acontecimientos singulares aislados son considerados sólo algo así como una manifestación de estas tendencias.

Pero prescindir de los rasgos específicos de estos acontecimientos, no poner al descubierto las peculiaridades de los hombres que encabezan la acción en un momento dado, sería una esquematización de la historia.

130 C. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, ed. cit., pág. 335.
131 C. Marx: *El capital*, Editorial Cartago, Buenos Aires 1956, t. I, pág. 7.

Más elevada aun es la función de la narración en la historia de la cultura. Por supuesto, la historia de la literatura no sólo expone la creación de un escritor tras otro, sino que se esfuerza por poner al descubierto las leyes que rigen el proceso literario en cada época determinada, por mostrar el vínculo entre la literatura y los otros órdenes de la vida social, por encontrar en ella el reflejo de determinadas tendencias sociales, etc. Pero si no llega a mostrar la persona individual de determinado escritor y sus héroes, no será mas que un esquema sociológico vulgar, no una historia de la literatura.

Al examinar el problema de la abstracción en la ciencia histórica y del grado en que ésta es una ciencia de leyes, no se puede olvidar la escala usada en la investigación. Una cosa es un libro que abarca la historia universal o la de una formación en su totalidad; otra cosa es la investigación de cierto acontecimiento, de una biografía, etc. Toda historia sigue algunas leyes, pero las escalas de éstas son diferentes. El trabajo en el campo de la historia universal no puede dejar de producir generalizaciones de un orden sociológico amplio (sobre las leyes del proceso histórico en su totalidad, sobre el carácter específico de determinadas formaciones, etc.), que no se puede esperar de una investigación especializada, dedicada a un problema particular.

¿Significa esto que una investigación especializada, monográfica, sólo ilustra y descubre en el material concreto las leyes generales ya conocidas y formuladas por la sociología, que sólo describe y analiza el material, pero no puede sintetizarlo? Todo fenómeno histórico, todo período determinado, tiene sus leyes específicas, que no son universales pero que constituyen la esencia de dicho proceso o dicho fenómeno y lo distinguen de todos los otros. La ciencia no puede ser tal si prescinde de la investigación de estas leyes internas.

El investigador de la historia agraria de la Inglaterra del siglo XIII no puede pretender darnos un análisis completo de las leyes que regían la economía feudal. Al mismo tiempo, no se limitará a describir fenómenos económicos aislados, sino que debe descubrir la construcción interna, la estructura del régimen señorial, rastrear la evolución sometida a leyes de la forma de renta feudal, el proceso de estratificación del campesinado, las leyes que rigen la lucha por la obtención de la renta, etc.

Estas leyes particulares, específicas, por lo general no llegan a ser formuladas en forma de leyes científicas determinadas. Por otra

parte, en el fondo, no hace falta tal cosa. Pero dado que las leyes históricas son leyes-tendencias, el historiador que descubre estas tendencias en su manifestación concreta no es de ningún modo un "fotógrafo" del proceso, y su labor no puede calificarse como "material sin generalizar". Así como en la investigación de los tiempos actuales el sociólogo no utiliza básicamente los datos de la observación inmediata, sino un material en cierta medida generalizado de la estadística, la etnografía, la demografía, etc., del mismo modo, al descubrir las leyes generales del proceso histórico o las que rigen formaciones aisladas, el sociólogo no estudia el inmenso material de datos en las fuentes mismas, sino que se apoya en determinadas conclusiones a las cuales ha llegado la ciencia histórica [132].

Lo antedicho es precisado con la respuesta a la pregunta de por qué es necesaria la ciencia histórica, qué función social desempeña. Los historiadores burgueses, con raras excepciones, no son capaces de contestar correctamente esta pregunta.

Los partidarios de la historia "narrativa" ponen en primer plano el valor estético de la historia, el atractivo de la narración histórica, que interna al lector por el mundo ignoto del pasado desaparecido largos años ha [133]. Los partidarios de la filosofía especulativa de la historia la ven ante todo como un tesoro inagotable de ejemplos e ilustraciones para fundamentar sus construcciones "teóricas". Los partidarios del "presentismo", del tipo de C. Reed, consideran la ciencia histórica un instrumento de propaganda, etc.

El materialismo histórico no niega las variadas formas de la historiografía ni la multiplicidad de sus significados. En particular, esta antigua concepción de la historia (la narración histórica) adquiere un alto valor cuando elige como héroes, no a los reyes y a

132 Conviene hacer notar especialmente la circunstancia de que algunos historiadores marxistas son a la vez sociólogos o economistas. Esto les permite plantear, no sólo los problemas históricos concretos de las formaciones que estudian, sino también los de carácter teórico general. Al respecto es interesante el *Ensayo sobre la economía política del feudalismo*, de B. F. Porshnev (1956). Lejos de borrar la diferencia fundamental entre la historia y la sociología, la elevación del nivel teórico de la investigación histórica hace su colaboración más íntima y más fructífera para ambas ciencias.

133 Desde el punto de vista de la actualidad, escribe el historiador burgués norteamericano Schuyler, la historia no tiene utilidad: no sólo no enseña nada, sino que ni siquiera facilita la comprensión de los periódicos. La historia, pues, como un viaje por el extranjero, ayuda a superar el estrecho provincianismo y a comprender culturas distintas de la propia. (Véase *The Making of Modern Europe*, págs. 2-12).

los guerreros, sino a los auténticos trabajadores, a los creadores de las herramientas del trabajo, a los que han desarrollado la técnica y la cultura, permitiendo así a la humanidad avanzar por el camino del progreso. Ninguna sociología puede remplazar la narración veraz y conmovedora de las vidas de los sabios, los inventores, los pensadores, los revolucionarios, los luchadores por la libertad de los pueblos, a quienes debemos las conquistas de la actualidad. En este tipo de historia se ofrecen amplias posibilidades a la educación comunista de las nuevas generaciones.

Pero el valor fundamental de la historia para la actualidad consiste en que nos ayuda a concebir el desarrollo de la humanidad como un proceso único sujeto a leyes. Tan sólo la experiencia generalizada de la historia universal permite separar lo casual de lo necesario, lo particular de lo universal. Y este es un requisito necesario para el desarrollo de ciertas ramas de las ciencias sociales (por ejemplo la economía política, la teoría del derecho, etc.) que estudian problemas actuales y cuyas conclusiones determinan la ac tividad conciente, dirigida, de los hombres y los partidos político Sólo sobre la base del material *histórico* es posible formular, e términos generales, tales o cuales leyes científicas.

Al investigar el pasado, el historiador contribuye al conocimiento del presente, pues tan sólo en el pasado es posible rastrear las fuentes y las raíces de las relaciones actuales. Si el presente, o sea, el estadio más elevado del desarrollo social, arroja luz sobre el pasado, también es cierto lo contrario: sólo el conocimiento profundo del pasado ofrece la posibilidad de comprender la realidad actual en su desarrollo revolucionario. Así como el geólogo tiene necesidad de la geología histórica para no andar a ciegas buscando tales o cuales minerales, así como el biólogo necesita la historia del origen de las formas vivas para concebir la naturaleza viviente, así para la construcción de la nueva sociedad comunista es preciso poseer un profundo conocimiento de *toda* la historia previa de la humanidad. Justamente el estudio de la *historia* del capitalismo fue lo que llevó a Marx a la conclusión de la inevitabilidad del ocaso del capitalismo y de su remplazo por la nueva sociedad socialista. El profundo conocimiento de la *historia* de Rusia fue lo que permitió a Lenin prever científicamente que nuestro país sería el primero en emprender el camino del socialismo. Al generalizar la experiencia de la construcción del socialismo en la URSS, el XXI Congreso del PCUS enunció nuevos principios teóricos sobre

las dos fases de la sociedad comunista y los caminos de tránsito del socialismo al comunismo.

La historia nunca se repite en circunstancias idénticas, y esta repetición no se presenta siguiendo una ley de identidad abstracta; el curso de los acontecimientos que ocurren en un país no rige en modo alguno para otras condiciones [134]. Debido a ello Lenin se refiere a las diversas formas de paso de los países al socialismo. "Todas las naciones llegarán al socialismo, esto es inevitable, pero todas llegarán de modo diferente; cada una aportará cierta originalidad en tal o cual forma de la democracia, en tal o cual variedad de la dictadura del proletariado, en tal o cual ritmo en las transformaciones socialistas de los diversos aspectos de la vida social" [135].

Pero este desarrollo específico no afecta las leyes generales, fundamentales, formuladas teóricamente por el marxismo-leninismo y sostenidas históricamente por la experiencia de la Unión Soviética. El revisionismo actual, que niega el carácter general de las leyes básicas de la revolución social, no sólo deforma la teoría marxista, sino que ignora groseramente los hechos históricos concretos. Pues incluso las peculiaridades de los distintos países sólo pueden conocerse basándose en investigaciones de sus historias concretas, a la luz de ciertas leyes generales. "... Lo más importante, lo que es determinante en el desarrollo de todos los países en el camino hacia el comunismo —dice N. S. Jruschov—, es la existencia de leyes comunes para todos ellos, y no las manifestaciones particulares" [136].

De tal modo, en las condiciones actuales la ciencia histórica cumple una función de enorme importancia: consolida la experiencia del pasado, contribuye a la creación del presente y del futuro. Por otra parte, la investigación científica del desarrollo de la historia de la humanidad sólo es posible sobre la base del materialismo histórico. En su condición de teoría sociológica general, el materialismo histórico descubre el contenido de las categorías que obran en la historia, (por ejemplo, las categorías de "producción",

134 En esto, entre paréntesis, radica la causa de que la ciencia histórica nunca llegará a ser innecesaria, como habían imaginado los positivistas del siglo XIX: sean los que fueren nuestros conocimientos sobre las leyes sociológicas, nunca podrán agotar toda la riqueza de la realidad histórica. La generalización de la experiencia histórica ha sido, es y seguirá siendo el presupuesto necesario de una creación histórica conciente.

135 V. I. Lenin, *Obras Completas*, t. XXIII, ed. cit., pág. 67.

136 N. S. Jruschov: *Acerca de las cifras de control del desarrollo de la economía de la URSS en 1959 - 1965*, Moscú 1959, pág. 127.

"formación", capitalismo", "ideología", etc.) y ayuda a orientarse en la compleja maraña de los multiformes fenómenos sociales, sin caer en la posición del subjetivismo y el eclecticismo. Como ciencia filosófica, el materialismo histórico descubre también la relación entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo general y lo particular en el conocimiento histórico, y proporciona a la ciencia histórica métodos para estudiar los fenómenos, cumpliendo así una función gnoseológica y metodológica de primera importancia [137].

137 Ver P. N. Fedoséiev: "Importancia de la teoría del conocimiento marxistaleninista para las ciencias sociales", *Kommunist*, núm. 8, 1955, págs. 21-35.

Capítulo IX

UNIDAD Y PROGRESIÓN DE LA HISTORIA UNIVERSAL

La unidad de la historia universal y el problema de periodización

Uno de los rasgos característicos de la filosofía burguesa de la historia en la época del imperialismo es la negación franca o indirecta de la unidad interna de la historia universal. Esta negación surge orgánicamente del rechazo, por parte de la historiografía burguesa, de la idea de leyes que rigen el proceso histórico. Si no existen leyes históricas objetivas, si todo en la historia es irrepetible e individual, entonces no se puede, naturalmente, hablar de la unidad del proceso histórico universal en el espacio y en el tiempo. De este modo se niega, no sólo la idea de la unidad del proceso histórico, sino también la de su continuidad y progresión. De aquí, en su debido momento, se extrae la conclusión de la imposibilidad de que haya generalizaciones científicas de carácter histórico universal y de la ausencia de "bases empíricas" para deducir determinadas leyes sociológicas. En este círculo vicioso gira el pensamiento burgués de la filosofía de la historia.

El problema de la unidad de la historia mundial y de los principios que rigen su periodización no es, por cierto, nuevo. Hace mucho tiempo que fue planteado y resuelto por el materialismo histórico. La continuidad regida por leyes de determinados estadios de la historia de la sociedad, y la unidad orgánica de todas las manifestaciones de la vida económica, social y espiritual de cada sociedad histórica dada fueron formuladas teóricamente por la doctrina marxista-leninista sobre las formaciones económico-sociales, que constituye el fundamento metodológico de la periodización de la historia mundial. Sin embargo, los historiadores burgueses ignoran esta doctrina o tratan de refutarla.

El problema que plantea la unidad de la historia humana y la pluralidad de las sociedades y culturas concretas se agudizó en la historiografía burguesa actual, en relación con la crisis de la visión tradicional de Europa como centro de la historia. Por un lado, surgió como problema del carácter común de las leyes fundamentales del desarrollo social, que condicionan la repetición de determinados rasgos del sistema económico-social y de la cultura de diversas sociedades con el mismo grado de desarrollo histórico; por otra parte, surgió como el problema de la dependencia y la vinculación recíprocas de los diversos organismos sociales, las civilizaciones y las culturas.

En un primer plano, el proceso histórico mundial siempre pareció tener una unidad interna. La unidad del origen de la humanidad y el desarrollo interno regular de las fuerzas de producción determinan la repetición de determinados estadios de desarrollo de la cultura material. Igualmente regida por leyes aparece la evolución de las formas de la propiedad, del matrimonio, la familia, las representaciones religiosas, los ritos y las formas de escritura; idénticos estadios se descubren en el desarrollo de la filosofía de la Grecia y la India antiguas o de la China antigua, etc.

Mucho más complejo se torna el examen del segundo aspecto del problema señalado: el del grado de dependencia recíproca de las sociedades históricas concretas y de sincronización en las etapas de su desarrollo interno.

Entre las civilizaciones más antiguas existían ya vínculos determinados e influencias recíprocas, y debe considerarse como tendencia general de la historia universal la maduración y fortalecimiento de tales vínculos entre los pueblos y los países. Cuanto más adelanta la ciencia, más datos tenemos de migraciones de diverso tipo, de desplazamientos de poblaciones de una región a otra, de recíprocas influencias culturales, de vínculos comerciales, etc. [1]. Pero

1 El historiador inglés progresista Gordon Childe demuestra, por ejemplo, cómo se extendió con el curso del tiempo el intercambio cultural entre las diversas tribus y sociedades. En el paleolítico superior el intercambio alcanzaba un radio de 802 km.; en el momento del surgimiento de las primeras civilizaciones (2.000 años antes de nuestra era), un radio de 8.000 km, y hacia 750 antes de nuestra era ya abarcaba toda el Asia, Europa y Africa. Sin estas influencias recíprocas y esta llamada difusión social, es prácticamente imposible comprender la historia de la cultura. Por ejemplo, el torno de alfarero aparece en la India, en Egipto y en el Cercano Oriente hacia el 3.000 antes de nuestra era, en Creta en el siglo XVIII, en Gregia en el XVI, en China en el XIV, en Italia y España

por muy importantes que hayan sido estos contactos para concebir la historia de la cultura humana, siempre se presentaban con un carácter episódico y no eran íntimamente inevitables. Los vínculos eran fácilmente deshechos por obra de diversas causas externas, y las civilizaciones más antiguas se encontraban tan aisladas del mundo exterior, que cuando morían las sociedades y los grupos étnicos que las habían engendrado, con frecuencia desaparecían también sus elevadas culturas (baste recordar la cultura de los antiguos mayas, las ciclópeas construcciones de las islas de Oceanía, etc.).

En realidad, la única historia universal conocida surgió con el desarrollo del capitalismo, que creó un mercado mundial único y convirtió los contactos entre los pueblos, de casuales y episódicos que eran, en necesarios y constantes. Los pueblos de Europa, en los cuales nacieron y se desarrollaron las nuevas relaciones de tipo capitalista, desempeñaron un destacadísimo papel en este proceso. El ritmo acelerado del desarrollo permitió a los europeos adelantarse a los otros pueblos y gradualmente someter todo el mundo a su influencia. Pero esta influencia era íntimamente contradictoria. Por un lado, representaba la ruptura de relaciones sociales vetustas, supresión de formas sociales estancadas, el poner al alcance de todo el mundo los elevados logros de la civilización contemporánea. Por otro lado, la tendencia regular a la aproximación entre los pueblos se realizaba mediante los métodos de la expansión colonial, por medio del esclavizamiento violento de unos pueblos por otros. "La civilización europea" se mostró a los pueblos de los otros continentes, ante todo, bajo el aspecto bandidesco de los colonizadores, que saqueaban sin piedad a los pueblos sometidos, exterminaban sus tradiciones nacionales y sus culturas, frenaban deliberadamente su desarrollo social, apuntalaban regímenes ya caducos, etc.

El capitalismo europeo creó la historia mundial, pero en esta historia los papeles fueron distribuidos de modo desigual. En la realidad práctica del siglo XIX un grupo de naciones burguesas desarrolladas explotaba sin compasión y disponía a su antojo de los destinos de todo el resto de la humanidad. Como reflejo de este hecho, en la conciencia histórica del siglo XIX dominaba el europeocentrismo: en el centro del proceso histórico mundial estaba Europa, y todos los otros países eran considerados nada más que

---

en el VIII, en las Galias en el III, en Inglaterra en el siglo I antes de nuestra era y en Escocia en el siglo IV de nuestra era (Gordon Childe, *El progreso y la arqueología*, págs. 70-80, 117-127).

como su periferia, y sólo en la medida en que se ponían en contacto con la historia de Europa. Comte, por ejemplo, escribía: "De este modo, nuestra investigación histórica debe limitarse casi exclusivamente a la *élite* o la vanguardia de la humanidad, que incluye a la mayoría de la raza blanca, o sea, las naciones europeas, concentrándose incluso, a los fines de una mayor precisión, especialmente para la época contemporánea, a los pueblos de Europa occidental". En lo que se refiere a los pueblos chino, indio, etc., Comte sostiene que "no pueden haber ejercido ninguna influencia verdadera sobre nuestro pasado" [2]. Lo mismo sostiene Ranke [3].

El punto de vista de Europa como centro se basa en el hecho de que en aquel momento en que nacían las relaciones capitalistas, Europa era realmente el centro en el cual se decidían los destinos históricos de *toda* la humanidad. Pero este punto de vista, fortalecido por el nacionalismo de las naciones dominantes, fue sin tardanza trasladado al pasado y al futuro. En contra de los hechos históricos, se proclamó que la "auténtica" tradición cultural era únicamente la greco-romana, y la desaforada actividad de los colonizadores se disimuló con nobles frases sobre la "difusión de la civilización". "El siglo XIX —escribe el historiador francés Maurice Crouzet— tomó su propia civilización por la única civilización; de aquí sólo bastaba dar un paso para sostener el derecho de difundir esta civilización por todo el mundo, aunque fuera por medios violentos. Este paso se dio sin tardanza. Pero esta tranquilidad de conciencia no sobrevivió al siglo XIX: terminó en nuestros días" [4].

La gigantesca aceleración del ritmo de desarrollo social que trae el capitalismo debía de despertar a una activa vida histórica a los numerosos pueblos que viven más allá de las fronteras de Europa occidental. El despertar del Asia y el desplazamiento del centro revolucionario mundial hacia el Este, la victoria de la Gran Revolución Socialista de Octubre en Rusia, la victoria de la revolución popular en China y el derrumbe del sistema colonial del imperialismo después de la segunda guerra mundial fueron golpes demoledores, no sólo contra la "hegemonía europea", sino contra todo el capitalismo.

2 A. Comte, *Cours de philosophie positive*, t. V, París, 1894, págs. 3, 4.

3 Véase, L. Ranke, *Sobre las épocas de la nueva historia*, Moscú, 1898, pág. 115.

4 *Histoire générale des civilisations*, t. I, París, 1955, Préface générale par Maurice Crouzet, pág. VII.

El fin de la hegemonía europea, al cual los publicistas burgueses apodan trágicamente de "final de Europa", no es en realidad nada más que un eslabón en el proceso histórico universal que llama a una activa participación histórica creadora a nuevos y nuevos pueblos. El capitalismo ha dejado de ser el sistema que se extendía por todo el mundo, y su cuna ya no es el centro del progreso histórico. La historia universal creada por el capitalismo, basada en la esclavización de los pueblos de Oriente, está definitivamente liquidada, y una nueva "síntesis histórica", que abarque realmente la cultura de toda la humanidad, sólo es posible sobre la base del socialismo, que no reconoce privilegio nacional o racial alguno y permite a todos los pueblos del mundo entregar una contribución acorde con sus posibilidades al tesoro de la cultura universal.

Aunque la tradición de Europa como centro del mundo todavía sigue rigiendo en la historiografía burguesa (principalmente bajo el aspecto de "civilización occidental", que une a Europa occidental con América) [5], poco a poco un número creciente de historiadores empieza a reconocer lo inadecuado de este esquema, que deforma la perspectiva histórica y violenta la realidad.

Todavía a principios del siglo XX, la mayoría de las ediciones burguesas de la historia universal (la *Historia de la antigüedad* de la Universidad de Cambridge; la *Historia general* dirigida por Alphand y Sagnac; la serie *Pueblos y civilizaciones* dirigida por Cavaignac; la *Historia universal* de Goetz; la *Historia general* de Glotz, etc.) tenía un marcado carácter europeísta. Glotz, por ejemplo, dice, para fundamentar la reducción de la historia del Oriente a la historia del Asia Menor: "Los pueblos de Egipto, Siria y la Mesopotamia no son, sin duda, los más antiguos, pero son en fin de cuentas los primeros pueblos históricos, es decir, pueblos cuya historia está enlazada sin interrupción con nuestra historia europea [...]. Justamente así se creó una cultura que, siendo local en un principio, se volvió universal y se difundió por el occidente de Europa, constituyendo la base de nuestra civilización" [6].

[5] Los juicios sobre la "civilización occidental" casi siempre están francamente encaminados a cimentar la hegemonía de Estados Unidos en el mundo capitalista actual. Al hablar del "espíritu creador de Occidente", los historiadores reaccionarios subrayan que en el "mundo unificado" del futuro, "sea éste el resultado de medios pacíficos o de la guerra, Estados Unidos de América está destinada por la historia a desempeñar el papel preponderante" (J. G. de Beus: *The Future of the West*, New York, 1953, pág. 163).

[6] G. Glotz, *Histoire générale*, t. I, París, 1928, pág. 3.

Después de la segunda guerra mundial la situación cambia incesantemente. Por ejemplo, en la *Historia general de las civilizaciones* dirigida por Crouzet, una tercera parte del tomo que narra la historia del siglo XIX está dedicada a la historia de los pueblos no europeos, pues el autor intenta presentar la historia interna, no sólo de los pueblos asiáticos, sino también de los africanos. En los otros tomos de esta publicación se tratan ampliamente los problemas de la historia de los países no europeos. Y esto es sintomático.

En la historiografía burguesa se hacen oír cada vez con más frecuencia voces de protesta contra la abstracta contraposición de "Oriente" y "Occidente", y pedidos de que no se considere al "Occidente" como el punto central de la historia, sino como "una región dinámica en medio de otras regiones del ancho mundo" [7]. La idea de que la historia es rectilínea es sometida a una crítica severa.

Toynbee, por ejemplo, observa que la experiencia actual de la humanidad, así como los extraordinarios descubrimientos hechos en estas últimas décadas por los historiadores exigen el abandono de la imagen tradicional de la historia, en el centro de la cual se sitúa la historia de unos pocos países de Europa occidental, y todo el resto del mundo es considerado nada más que como una "periferia pasiva". "En vez de esta imagen, que presenta a la historia en forma de un haz único, debemos construirnos una imagen que la represente como un árbol del cual las civilizaciones, como ramas, brotan unas junto a las otras" [8].

La idea de lo inadecuado de la concepción europeocentrista en su totalidad y de la imposibilidad de aislar el examen de la historia de Europa es sostenida asimismo por otro historiador burgués de Inglaterra: G. Barraclough. "La victoria rusa de Stalingrado en 1943 me impuso una revisión a fondo de la historia de Europa —escribe—. Con espanto comprendí que tres años de estudios en una universidad inglesa y dos años en una universidad alemana no me habían dado prácticamente ninguna noción sobre la historia de Europa oriental, a excepción de esos pocos momentos que se explican en vinculación con las relaciones diplomáticas de Occidente" [9]. Esta estrecha concepción de la historia entorpece la

[7] Mariscal Hodgson, "La historia regional de los hemisferios como método de estudio de la historia mundial", *Viéstnik istorii mirovói culturi*, núm. 1, 1957, pág. 16.

[8] A. Toynbee, "Ce que j'ai essayé de faire", *Diogene*, janvier, 1956, Nº 13, pág. 12.

[9] G. Barraclough, *History in a Changing World*, Oxford, 1955, pág. 9-10.

comprensión de los problemas actuales, facilita las actitudes de snobismo y de desprecio en las relaciones con la historia y la cultura de los pueblos no europeos.

Barraclough pide a la ciencia de la historia amplias generalizaciones, que permitan resolver los problemas contemporáneos, y señala que esta función sólo puede ser cumplida hoy por la historia universal. "Sólo puede responder a nuestros fines una historia universal por su espíritu, una historia que no se interese solamente en Europa y el Occidente, sino en la humanidad de todos los países y todas las capitales" [10].

Al comprobar que en el período de posguerra, en Occidente, sospechosamente se habla mucho de la llamada "tradición europea" y la "civilización europea", Barraclough observa convincentemente que, muy a menudo, detrás de esas apreciaciones hay un programa político francamente reaccionario, un esfuerzo por "dar una amplia base ideológica a la concepción «occidental» de la democracia" en su lucha contra el marxismo y el comunismo [11].

En relación con los hechos de la historia de Europa, Barraclough señala que en el pasado Europa occidental jamás constituyó una unidad entera y que es muy difícil nombrar algún "valor cultural" que sea exclusivamente "occidental". La cultura griega, por ejemplo, que nunca se difundió por toda Europa, tiene una fuerte deuda con el Asia Menor. El Imperio romano representaba más al mundo mediterráneo que al europeo, dado que el Asia Menor, Egipto y África septentrional, y no Europa continental, desempeñaban en él el papel principal. "Cuanto más conocemos sobre otros pueblos [...], tanto más difícil se vuelve elegir un fenómeno o una serie de fenómenos de los cuales pueda asegurarse indiscutiblemente que constituyen algo único, algo creado sólo por la civilización europea" [12], observa el historiador inglés.

Esta revelación de la multiplicidad de planos del proceso histórico y del gran número de sociedades y culturas humanas tiene, por supuesto, un sentido positivo. Sin embargo, muchos historiadores burgueses deducen de este hecho conclusiones falsas y muy peligrosas.

Ante todo, bajo la bandera de la lucha contra el racismo y el nacionalismo, en defensa del punto de vista de cierta "historia

10 Ibíd., pág. 27.
11 *Ibíd.*, pág. 31.
12 G. Barraclough, *History in a Changing World*, pág. 46.

universal", proclaman ideas cosmopolitas de tipo reaccionario, sosteniendo que el concepto mismo de "nación" y de "historia nacional" habría envejecido. El historiador burgués norteamericano Shafer, por ejemplo, después de comprobar el hecho —indiscutible— de la inexistencia de naciones "puras", extrae la conclusión, completamente falsa, de que no se puede hablar en general de cultura nacional o de un carácter nacional [13]. Hans Cohen, profesor de la Universidad de Harvard, con el propósito de defender el colonialismo, declara que la lucha contra el nacionalismo es la tarea principal de la historiografía actual, y presenta las cosas como si el mayor peligro para la humanidad no fuera el imperialismo, sino "el nacionalismo afroasiático" [14]. El presidente de la Asociación Norteamericana de Historia, D. Perkins, hizo en 1956 una defensa franca del colonialismo, asegurando que no todos los pueblos están capacitados para la autonomía y que justamente el colonialismo brindó a los pueblos del Oriente "orden y prosperidad" [15]. Estas tendencias al cosmopolitismo son extraordinariamente vigorosas en la historiografía burguesa contemporánea.

Por otra parte, al comprobar que la llamada "civilización occidental" no es la única, los historiadores burgueses llegan a la conclusión de que la historia de la humanidad en general carece de toda unidad y sólo constituye una suma de "civilizaciones" paralelas, absolutamente autónomas y no vinculadas entre sí. Si antes la peculiaridad de las diferentes sociedades humanas se sacrificaba en aras del fortalecimiento y consolidación de la idea sobre la unidad de la historia, ahora, por el contrario, la historia se fragmenta en una serie de civilizaciones aisladas, independientes, cada una de las cuales representa "un conjunto de ideas e instituciones políticas, de condiciones de vida material y técnica, de fuerzas productivas y relaciones sociales, de todas las manifestaciones de la actividad religiosa, intelectual y artística" [16]. De esta manera vuelve a ser deformada la dialéctica de lo general y lo particular.

13 Véase, B. C. Shafer, "Men are More Alike", *The American Historical Review*, v. LVII, nº 3, April 1952.

14 Véase al respecto K. N. Brutens, "Una apología del colonialismo, o la «teoría sobre el nacionalismo» de Hans Cohen", *Voprosi filosofii*, núm. 2, 1958. págs. 90-101.

15 D. Perkins, "We shall gladly teach", *American Historical Review*, v. LXII, Nº 2, January 1957, pg. 308.

16 *Histoire générale des civilisations*, t. I, Préface générale par Maurice Crouzet, págs. VIII-IX.

Donde más visible aparece esta tendencia es en las obras de Toynbee, quien contrapone fuertemente la idea de la integridad de cada civilización particular a la idea del desarrollo progresivo y la unidad de la historia universal, de lo cual ya hemos hablado. Según este punto de vista sobre el proceso histórico, el contenido de cada civilización dada estaría encerrado en ella misma y no puede ser trasmitido ni conocido por otros pueblos. "Las leyes que acataban los Borbones y los Estuardos en Francia y en Inglaterra —escribe Toynbee— no tenían vigencia para los Románov en Rusia, o para los Timur en Indostán, o para los osmanidas en Turquía, o para los manchúes en China o sus contemporáneos en el Japón, los shogún. La historia política de estos otros países, con distintas dinastías, no puede ser explicada en los mismos términos" [17]. De tal modo, una historia auténticamente universal es imposible en principio. En el fondo, Toynbee no sólo conserva la vieja oposición entre Occidente y Oriente, sino que la robustece, negando la influencia recíproca, los contactos recíprocos entre las civilizaciones históricas.

Criticando el centrismo europeo disimulado de Toynbee, Barraclough señala que no se puede considerar a la "sociedad occidental" como algo cerrado, aislado del resto del mundo. Sin embargo, como no comprende que el desarrollo social está sujeto a leyes objetivas no ve el elemento común en las circunstancias específicas de las diversas civilizaciones, detrás de los saltos y las revoluciones no advierte el proceso histórico ininterrumpido. En resumidas cuentas, como Spengler y como Toynbee, no considera la historia como un encadenamiento, sino como una serie de "ciclos paralelos de desarrollo" y considera que el instrumento principal para entender los problemas actuales es su analogía exterior con el pasado [18].

Esta negación de la unidad de la historia mundial y sus leyes no sólo dificulta la comprensión de las relaciones recíprocas que existen entre las sociedades humanas de una misma época, sino que pone en duda la posibilidad de una cronologización científica de la historia universal.

El problema de la periodización de la historia siempre presentó serias dificultades. Presupone la existencia de un criterio teórico definido, que sin embargo debe desprenderse del mismo ma-

[17] A. Toynbee, *A Study of History*, vol. I, pág. 27.
[18] Véase G. Barraclough, *History in a Changing World*, pág. 231.

terial histórico. Pero, como se sabe, lo lógico nunca coincide plenamente con lo histórico. De aquí proviene el relativismo y la limitación de toda periodización. Sin embargo, cuando los historiadores se niegan deliberadamente a examinar el proceso histórico como un todo único, estas dificultades se multiplican [19].

Los principios de periodización utilizados por los historiadores burgueses, en la mayoría de los casos no tienen un fundamento teórico, sistemático y gnoseológico. Ya en el siglo XIX se planteó el problema de investigar el esquema trinitario creado por los humanistas (Antigüedad, Edad Media, Tiempos Modernos). Como la doctrina marxista sobre las formaciones económico-sociales no ha sido aceptada por la historiografía burguesa, esta última no está en condiciones de trazar objetivamente los límites de los principales períodos históricos, y sin esto no es factible una periodización científica y una división en períodos más especiales. De aquí la confusión y el escepticismo, la falta de fe en la posibilidad de una periodización científica.

El historiador burgués alemán E. Troeltsch considera que el tiempo histórico es "pura continuidad", "en la cual nada se limita o se aisla, sino que todo se funde", y llega a la conclusión de que la división cronológica de los acontecimientos históricos no es más que "un medio extraordinariamente grosero de orientación, ajeno a la división interna y al ritmo" [20]. El historiador francés burgués Henri Sée va más lejos aun. Sostiene directamente que toda división de la historia en períodos es subjetiva y arbitraria, dado que la historia no conoce límites marcados y todo en ella se

[19] La complejidad de los principios de la periodización es señalada por Berr tomando el ejemplo de algunas obras conocidas de historia universal. "Las divisiones cronológicas —escribe— forman cuadros cómodos e incluso necesarios. Pero si el principio cronológico se aplica con demasiado rigor existe el peligro, por una parte, de desmembrar el estudio de las zonas geográficas y los pueblos y, por otro lado, de situar en el mismo plano fenómenos que no son iguales por su significado cultural. (Lavisse y Rambaud). Si la cronología se subordina a las cuestiones geográficas o étnicas, la trama se rompe: el resultado no será una única historia general, sino una colección de historias según las regiones (Helmholtz) o los distintos pueblos (Duruy, Oncken, Heeren, Uckert, von Giesenbrecht y Lamprecht). Cuando, por el contrario, la cronología se subordina a la lógica, la trama se extiende demasiado: el resultado ya no será una síntesis histórica científica, sino una síntesis metafísica" (H. Berr, *En marge de l'histoire universelle*, París, 1934, pág. 16-17).

[20] E. Troeltsch, *Historismus und seine Probleme*, Tübingen, 1922, págs. 56-57.

halla entremezclado. Esta negación de Sée se vincula inmediatamente con su evolucionismo superficial. "Como no sostenemos un punto de vista revolucionario, sino que permanecemos en el punto de vista evolucionista", escribe, no es posible admitir ninguna división en la historia y, en consecuencia, ninguna periodización científica. En su opinión, no es posible trazar un límite entre la Antigüedad y la Edad Media, entre la Edad Media y la Moderna. Pero, dado que el historiador no puede, de todos modos, prescindir de cierto grado de división en períodos, hay que tener en cuenta que esta división no representa nada real, sino que sólo sirve para que aquél "haga más comprensible una realidad tan multiforme, compleja y, a consecuencia de ello, tan irracional" [21].

Lévy-Brühl desarrolla en forma consecuente esta concepción subjetivista de la periodización histórica, a partir de su tesis, según la cual un hecho es histórico "solamente cuando es conocido y en la medida en que es conocido" [22]. Lévy-Brühl no niega que fechar un hecho, o sea, localizar su existencia en el tiempo, "es una operación sumamente útil", pero niega la existencia de una cronología histórica objetiva, independiente de la voluntad del historiador. Pero si el hecho es histórico sólo en virtud del significado que le atribuye la gente, ocurre con frecuencia que "se atribuye al hecho una fecha que no coincide con el tiempo en que se produjo realmente" [23]. Como es natural, razona Lévy-Brühl, fechar los "hechos materiales" (el nacimiento o la muerte de una persona, el comienzo de una batalla, la firma de un tratado, etc.) no es difícil. Pero lo importante no es el hecho mismo, sino su significado. Y éste no siempre existe en el momento en que el hecho se produce. Esto es extremadamente claro en la historia de las ideas, cuyas fechas de nacimiento rara vez coinciden con el comienzo de su influencia histórica. Por ejemplo, ¿cuándo hizo su aparición el marxismo? ¿En el momento en que Marx empezó a elaborar su teoría, o cuando publicó *El Capital,* o cuando la teoría marxista empezó a difundirse y a adquirir influencia?

Según Lévy-Brühl, "los hombres y las cosas no nacen y no mueren en el momento en que lo decide la opinión pública". Se

[21] H. See, "La division de l'histoire en periodes", *Revue de Synthèse historique,* t. XLII, 1926, págs. 66-67.

[22] H. Levy-Brühl, "Histoire et chronologie", *Revue de Synthèse historique,* t. VII, Nº 3, décembre 1934, pág. 169.

[23] Ibídem.

sabe que muchas veces, después de haber muerto físicamente, empieza un hombre a vivir históricamente (es decir, a adquirir importancia). "La causa profunda de esto es que *todo se realiza en el espíritu.* Los acontecimientos sólo existen en la medida en que son sentidos y representados por el grupo social, mientras que la forma en que realmente ocurrieron es secundaria y casi inexistente" [24].

La causa real de este confuso concepto subjetivista, idealista, es una errónea comprensión de tipo metafísico en cuanto a la real multiplicidad de fases de la historia. Cada hecho aislado, cada acontecimiento considerado como fenómeno aparte, que en relación con los otros fenómenos históricos se tiene por algo único, posee al mismo tiempo su propia historia y también hay que considerarlo en el proceso de su desarrollo. Y cada uno de estos procesos, considerados autónomos, tiene su cronología específica. Tomemos el ejemplo ya citado del surgimiento del marxismo. Si lo consideramos desde el punto de vista de la formación de las ideas marxistas como tales, indiscutiblemente ubicaremos el surgimiento del marxismo en el momento en que Marx y Engels pasan de las posiciones democráticas revolucionarias a las posiciones comunistas. Si planteamos el problema de fijar el momento en que la teoría marxista empezó a tener una influencia más o menos grande sobre las masas, tendremos, por supuesto, que elegir otra fecha. ¿Pero acaso esta fecha "remplaza" a la anterior? Por supuesto que no. Cuándo surge el marxismo y cuándo adquiere influencia son dos problemas distintos. Lévy-Brühl no hace más que absolutizar y desfigurar el hecho verdadero de que cada fenómeno puede ser visto desde distintos ángulos, en un nexo objetivo diferente.

Naturalmente, no puede pedirse que la cronología de complejas trasformaciones económico-sociales o de procesos ideológicos sea tan precisa como la cronología de los acontecimientos aislados más sencillos. Si, digamos, es posible establecer exactamente el día y la hora en que se firmó tal acuerdo o en que murió tal gobernante, no es posible exigir la misma precisión cronológica al señalar el momento en que surge el régimen capitalista en Francia. El procedimiento depende aquí de las propiedades del objeto que se estudia y, por lo tanto, un salto como el que representa el trán-

24 H. Levy-Brühl, "Histoire et chronologie", *Revue de Synthèse*, t. VII, núm. 3, décembre 1934, pág. 173.

sito de una formación a otra no puede ser medido en días y minutos.

Pero de esto, del hecho de que fenómenos diversos por su naturaleza y su alcance no puedan ser medidos del mismo modo, no se desprende que el "tiempo social" sea algo diferente en principio del tiempo común, astronómico, o que la división en períodos de la historia sea poco digna de fe y arbitraria. Desde el punto de vista filosófico, fijar las fechas de los acontecimientos de la historia universal *no es distinto* de fijar las de los hechos aislados. Si se formulan preguntas desacertadas, entonces es posible tener dudas sobre las fechas de los hechos históricos más verosímiles. Por ejemplo, un tratado fue firmado un día 5 de mayo a las 18 horas. ¿Pero cómo ha de interpretarse esta precisión? ¿Debe entenderse que el tratado quedó firmado en el momento en que el diplomático autorizado introdujo la pluma en el tintero, o cuando terminó de trazar el último garabato de su rúbrica, o cuando el secretario aplicó el papel secante sobre la firma, etc.?

En nombre de la lucha contra la sociología abstracta, pero en realidad tratando de minar el terreno de la teoría marxista los historiadores burgueses proclaman que "la división de la historia en períodos no debe fundarse en la ley de la historia" [25]. Pero si la periodización de la historia no debe fundarse en presupuesto, leyes o categorías teóricas, ¿en qué deberá basarse?

La periodización tradicional "según los siglos" y "según los reyes" no responde de modo alguno a las actuales exigencias de la ciencia histórica, y esto lo perciben agudamente todos los historiadores reflexivos [26].

[25] J. H. J. van der Pot, "La division de l'histoire en périodes", *L'homme et l'histoire. Actes du VIe. Congrès des sociétés de philosophie de langue française*, París, 1952, pág. 48.

[26] Por desgracia, escribe el historiador francés M. Bloch, ninguna ley histórica ha establecido que los años que inician un nuevo siglo coincidan con los momentos críticos de la historia de la humanidad. Por este motivo, una simple periodización cronológica engendra inevitablemente todos los absurdos posibles: o quiebra la conexión interna de los fenómenos o se dedica a considerar la "filosofía del siglo XVIII" desde el punto de vista del siglo XVII. (Véase M. Bloch, *Apologie pour l'histoire*, Paris, 1949, pág. 92-93). Al señalar con acierto que todo fenómeno social tiene sus propias etapas de desarrollo, Bloch se permite ser cáustico: "*¿La historia religiosa del reinado de Felipe Augusto?; ¿La historia económica del reinado de Luis XV?* ¿Y por qué no también *Diario de lo ocurrido en mi laboratorio durante la segunda presidencia de Grévy*, por Luis Pasteur? ¿O por qué no, por el contrario, *Historia diplomática de Europa desde Newton hasta Einstein?*" (Ibíd., pág. 93).

Análogamente se presenta el problema de la división de la historia universal en Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna. ¿Qué sentido tiene el término Edad Media si se prescinde del concepto del feudalismo? Ninguno en absoluto. Pues ya nadie considera hoy, como hace treinta o cuarenta años, que ese período no fue más que un "intervalo" entre la disolución de la cultura antigua y su subsiguiente "renacimiento". ¿Qué sentido tiene el concepto de "Edad Media" aplicado a la historia de China, en la cual no se produjeron catástrofes comparables a la caída del Imperio romano?

En el intento de evitar lo que se podría llamar una construcción "rectilínea" de la historia y elaborar una periodización que no "deforme" la realidad histórica, los historiadores burgueses se inclinan cada vez más a presentar un cuadro del pasado histórico como una serie de "culturas" y "civilizaciones" que se suceden o existen conjuntamente, y dentro de estas civilizaciones ven la interacción de las distintas "generaciones".

El historiador burgués alemán Lorentz realizó el siglo pasado un intento de fundamentar teóricamente esta posición. "El objeto histórico —escribía— es el hombre en sus relaciones con sus contemporáneos, y también con los hombres que existieron antes de él y que existirán después" [27]. Por tal motivo, la división en períodos debe realizarse a partir de individuos reales. Lorentz intentó combinar una periodización "sobre las generaciones" con una periodización "por siglos". El siglo, como medida objetiva de todos los acontecicientos políticos, es "la expresión cronológica de la interdependencia espiritual y material de tres generaciones humanas" [28]. El vínculo recíproco es llamado por Lorentz "la ley de las tres generaciones" y debe, a su modo de ver, estar en la base de toda división en períodos.

Esta idea de que la historia se puede dividir en períodos "de acuerdo con las generaciones" ha sido desarrollada por muchos filósofos, sociólogos e historiadores burgueses de siglo XX (Spengler, Ortega y Gasset, Mentré [29], Marías [30], Bloch, Renovard y otros). En el concepto de "generación" estos historiadores subrayan, no tanto el elemento común biológico y cronológico, cuanto la co-

27 O. Lorentz, *Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben*, Berlín, 1886, pág. 272.

28 Ibíd., pág. 299.

29 Véase F. Mentré, *Les générations sociales*, París, 1920.

30 Véase J. Marías, *El método histórico de las generaciones*, Madrid, 1949.

munidad de miras y la personalidad espiritual de los hombres. Para Bloch la generación consiste en "los rasgos comunes que se originan en la comunidad de edades" [31].

Por supuesto, no puede discutirse la realidad objetiva, así como el carácter social del factor histórico de semejanza entre los hombres que llamamos una generación. Esta categoría social siempre ha tenido y tendrá un papel importante en la historia, especialmente en la historia de la cultura. ¿Pero es posible considerar la "generación" como una categoría histórica fundamental y colocarla en la base de la división en períodos de la historia? Es evidente que no.

En primer lugar, los historiadores burgueses ignoran la división de la sociedad en clases, el carácter del régimen social, es decir, todo lo que confiere a la historia su concreción y su contenido. Presentan a la "generación" como algo único, llevan al primer plano el problema de los "padres y los hijos", y consideran la historia, no como una lucha de las clases sociales, sino como una colaboración y una lucha entre distintas generaciones. Sin embargo, Carlos I y Cromwell, Catalina II y Radíschev, Chernishevski y Kavelin pertenecían a la misma generación. ¿De qué elemento ideológico "común" puede hablarse aquí? Se sobrentiende que los contemporáneos siempre tienen algo en común, por cuanto viven en las condiciones creadas por el mismo régimen social y reaccionan ante los mismos acontecimientos. Pero esta reacción puede ser muy diferente y no depende de la edad, sino de la clase a la cual pertenece el individuo.

Finalmente, la mayoría de los historiadores que emplean el concepto de "generación" termina por reducir la historia a la historia de unos individuos sobresalientes, los cuales —son sus palabras— dan el tono de toda una generación. Ortega y Gasset, por ejemplo, habla de la generación de Descartes, de Hobbes y de Grotius; de la de Galileo, Bacon y Kepler; de la de Giordano Bruno, Tycho Brahe y Cervantes, etc. [32]. Esencialmente vuelve a la antigua cronología basada en personajes notables, con la única diferencia de que en vez de reyes y jefes militares pone en primer plano a los creadores de cultura. Pero si es posible hablar de los intelectuales "de la generación de Descartes", ¿cómo hemos de representarnos a los campesinos de "la generación de Descartes"? Aquí se

[31] M. Bloch, *Apologie pour l'histoire*, pág. 94.
[32] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, t. v. Madrid, 1947, pág. 52.

ve con claridad que este principio de clasificación no tiene en cuenta para nada a las masas populares y, en consecuencia, no puede constituir la base para una periodización de la historia civil.

Tampoco es mejor la periodización que propone el conocido historiador burgués francés I. Renouard. Éste sostiene que sólo una división de acuerdo con las generaciones "permite presentar un cuadro dinámico de la sociedad", y propone distribuir de este modo la historia del siglo XIX: 1) la generación de la Revolución y del Imperio; 2) la generación del predominio del Romanticismo (1815-1848); 3) la del predominio de la ciencia (1848-1890); 4) la del predominio del simbolismo (1880-1919) [33]. La historia se reduce aquí a los cambios de las corrientes intelectuales. La historia de las masas tampoco es tenida en cuenta [34].

El mismo idealismo, combinado con eclecticismo, se descubre en el concepto de "civilización". Los historiadores burgueses utilizan esta palabra, por lo general, para designar un todo histórico-cultural determinado, caracterizado por el "predominio" de ciertas ideas. Encontrar estas ideas "capitales" es la tarea particular del historiador, y por eso hay tal número de "civilizaciones" y sus mutuas relaciones son concebidas y entendidas de diverso modo.

Así, los historiadores franceses burgueses A. Aimard y J. Auboyer descubren tres mundos básicos en la Antigüedad: el del Cercano Oriente, el indostánico y el chino. La India y la China representarían los "mundos de la estabilidad y la constancia", mientras que el mundo mediterráneo sería "el mundo de la formación y de las revoluciones bruscas" [35]. La fuerza motriz del desarrollo de estas "civilizaciones" es "una fuerza secreta que lo impulsa [al mundo antiguo I. K.], a veces contra su propia voluntad, a recobrar la unidad". Toda civilización alcanza una determinada cima y después perece.

El historiador belga reaccionario J. Pirenne, autor de una

33 Véase I. Renouard, "La notion de génération en histoire", *Revue historique*, t. CCIX, janvier-mars 1953, pág. 1-23.

34 Algunos historiadores burgueses juzgan inaceptable esta clase de periodización. Así, Berr y Febvre señalan que la periodización según las generaciones es demasiado indefinida: "Es dudoso que el historiador de la Antigüedad esté en condiciones de distinguir con provecho las tres generaciones romanas del siglo V antes de Cristo, o que el historiador medievalista pueda fundamentar alguna cosa sobre las características concretas y precisas de las tres generaciones del siglo XI: la del año 1000, la del año 1030 y la del año 1060" (*Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. VII, pág. 366).

35 *Histoire generale des civilisations*, t. I, pág. 637-638.

obra en varios tomos, *Las grandes corrientes de la historia mundial,* considera toda la historia como una alternancia de los mismos ciclos, en los cuales se plantea desde un principio la oposición entre civilizaciones "continentales" y "marítimas". Los signos inherentes a la "civilización marítima" serían el liberalismo y la libertad de la personalidad, mientras que la "civilización continental" da la preferencia al poder del Estado y engendra inevitablemente un régimen autoritario.

Apenas es necesario destacar la arbitrariedad de estos esquemas antihistóricos. Sin embargo, con la ayuda de ellos se vuelve muy fácil defender ideas reaccionarias que resultan convenientes a la burguesía dominante.

En estos últimos años, entre los historiadores burgueses más reaccionarios ha tenido cierta difusión la teoría de la llamada "civilización atlántica". Este concepto por lo general es sinónimo de "civilización occidental". No obstante, hay alguna diferencia entre ambos. La designación "civilización occidental" expresa la comunidad de cultura de los pueblos de Europa Occidental y América; en el siglo XIX indicaba ante todo la continuidad de la tradición *europea.* En el siglo XX el centro del mundo capitalista ha pasado a Estados Unidos y en el concepto de "civilización atlántica" se pone cada vez más el acento en el hemisferio occidental y los problemas de la historia y la filosofía de la cultura se supeditan cada vez más a una concepción de carácter estratégico y militar.

Los historiadores burgueses procuran demostrar la realidad de la "civilización atlántica" y suelen hacer referencia a las comunes tradiciones históricas y culturales de Europa y América, a los hechos de la expansión constante de la comunidad económica y política de los pueblos correspondientes, así como a la comunidad de la ideología político-social. Es así que el historiador norteamericano R. Palmer y el historiador francés J. Godechot, quienes presentaron al X Congreso Internacional de historiadores celebrado en Roma un trabajo conjunto, *El problema del Atlántico desde el siglo* XVIII *hasta el* XX [36], citan datos sobre la acentuación de los vínculos económicos entre Europa y América, iniciados en el siglo XVII y analizan detalladamente la implementación de los me-

[36] J. Godechot, R. R. Palmer, "Le problème de l'Atlantique du XVIIIème. au XXème siècle", *X Congresso Internazionale di Scienze Storiche,* Roma 4-11 settembre 1955 Relazioni, vol. v, págs. 173-240.

dios de trasporte, etc. Pero como en sí mismos estos hechos no son una demostración de la existencia de una "civilización atlántica", los autores procuran basarla en la comunidad de la cultura.

Ante todo, Palmer y Godechot intentan mostrar que ya en el siglo XVIII la "civilización europea occidental", de la cual surge más adelante la "civilización atlántica", era marcadamente distinta de la "civilización europea oriental". En la época en que "al este del Elba" había un régimen de servidumbre reaccionario, existía ya en el Oeste una burguesía rica y liberal, que había realizado libremente el paso de un estadio a otro, etc. "Ésta [la civilización europea occidental. - I. K.] atribuía cada vez más valor a la libertad y a la realización de la personalidad humana, a la idea de la ley como expresión de la justicia y al concepto de poder legal, definido y limitado por el derecho. Esta civilización demostraba una inclinación cada vez menor a seguir pasivamente las costumbres o a someterse a la fuerza" [37]. Esta civilización fue trasladada en el siglo XVI a América, y echó así los cimientos de la futura "comunidad atlántica". En opinión de Palmer y Godechot, el florecimiento de la "comunidad cultural atlántica" se produce en la primera mitad del siglo XIX. Más adelante, el crecimiento del nacionalismo, por un lado, y la ampliación de los lazos económicos y culturales mundiales, por otro, produjeron el "debilitamiento de la unidad atlántica", y tan sólo el reagrupamiento de las potencias occidentales contra la URSS podrá, en su opinión, llamar a una nueva vida a la "civilización atlántica".

Según otros autores burgueses, el proceso de la formación de la "civilización atlántica" se produjo de manera algo diferente. Pirenne, por ejemplo, encuentra que los lazos de la "civilización atlántica", surgida del "liberalismo occidental" del siglo XIX, no sólo no se debilitaron en el siglo XX, sino que por el contrario se robustecen, y francamente vincula esta civilización con el Pacto del Atlántico Norte (NATO) que, según sus palabras, ha sido creado para defender "valores espirituales permanentes" y que, por lo mismo, debe existir eternamente. De este modo, la concepción histórica y cultural reaccionaria se mezcla directamente con los planes bélicos y estratégicos y con la propaganda política del imperialismo contemporáneo.

Por muchas definiciones que se den del concepto de "civilización atlántica", la argumentación teórica e histórica de sus soste-

[37] Ibíd., pág. 204.

nedores no resiste la crítica. En primer término, sin ningún fundamento, la concepción de la "civilización atlántica" contrapone la Europa occidental a la oriental. Es posible hablar de la participación de Lafayette en la Revolución norteamericana, ¿pero cómo pasar por alto, digamos, a Radíschev, que exaltó esa misma revolución y desarrolló las mismas "ideas de amor a la libertad" de los pensadores revolucionarios de Occidente? ¿Qué historiador un tanto objetivo estará de acuerdo con la opinión de Pirenne, en el sentido de que "la enorme Rusia, que ocupa en el siglo XIX el puesto de gran potencia, sigue siendo un mundo totalmente ajeno al humanismo occidental"? [38]. ¿Es posible representarse el desarrollo histórico-cultural de la humanidad, y de paso el de la cultura de los pueblos de Europa occidental, sin la música, las bellas artes, el pensamiento económico-social y filosófico de Rusia, o la "cultura europea" sin las culturas polaca, checa, húngara y de otros pueblos de Europa oriental?

Pero no se trata únicamente de influencias culturales recíprocas. Es bien sabido que el acelerado ritmo de desarrollo de Europa occidental entre los siglos XV y XVIII se logró a expensas de la explotación de otros pueblos. Ya que se confrontan las peculiaridades del desarrollo histórico de distintos pueblos, conviene recordar que en el siglo XVIII, cuando se eliminó el régimen feudal en Europa occidental, éste siguió en pie, no sólo en Europa oriental, sino también en América. Y esto mal puede servir de testimonio de alguna primordial comunidad de la "civilización occidental", en contraposición a la de Europa oriental.

La concepción de una "civilización atlántica" prolonga y robustece la oposición entre Oriente y Occidente, propia del viejo europeocentrismo. Sin embargo, no sólo la historia de los hechos presentes, sino los acontecimientos del pasado remoto resultan incomprensibles dentro del marco de esta oposición abstracta. ¿Acaso la historia de las tribus turcas, o de los mongoles, o de los árabes, no abarca simultáneamente el "Oriente" y el "Occidente" del mundo medieval?

Más importante aun es el hecho de que la definición misma de la esencia de la "civilización atlántica" es totalmente arbitraria. Los defensores de la concepción analizada se limitan en el fondo a recolectar un ramillete de consignas burguesas consabidas: "la li-

[38] J. Pirenne: *Les grands courants de l'histoire universelle*, t. V, París, 1953, pág. 673.

bertad de la persona", "el gobierno democrático", "la igualdad de todos ante la ley", etc., y presentarlas como peculiaridades de la "civilización atlántica". De este modo, bajo el aspecto de un análisis teórico se practica una nueva forma de propaganda del capitalismo. ¿Pero acaso es esta una actitud científica? Se eligen ciertos rasgos aislados, los que más le agradan al autor, de un determinado fenómeno, y se callan los otros, los rasgos contrarios. Al atacar el subjetivismo de esta clase, el historiador inglés E. Hobsbowme propuso, en medio de la hislaridad general de los participantes en el Congreso de Historia celebrado en Roma, que se "definiera la civilización occidental como la cultura de las regiones en las cuales, entre los siglos XV y XVIII, se perseguía y se quemaba sistemáticamente a las brujas" [39]. En realidad, ¿en qué sería menos precisa esta definición que la propuesta para considerar como signo característico de la "civilización occidental" el respeto a la ley y el esfuerzo creciente por afirmar la libertad del individuo? Si se habla de la realidad histórica, entonces habrá que decir que la historia de Europa occidental y América, además de poderosos movimientos democráticos, conoce también movimientos reaccionarios que junto a la democracia tienen el autoritarismo y junto a la libertad la opresión. ¿Por qué, pues, elegir sólo algunos rasgos, pasar otros por alto, y proclamar luego que sólo los primeros son específicos de la "civilización occidental" y, en consecuencia, otros pueblos no tienen respeto por la ley, por la dignidad de la persona, etc.? Es evidente que no estamos aquí frente a un análisis científico objetivo, sino simplemente ante una tendencia política que procura embellecer el régimen capitalista, fundamentar ideológicamente la pretensión de algunas naciones capitalistas, de ejercer la hegemonía mundial, con el pretexto de defender y difundir sus propios "valores culturales" [40].

De este modo, la negación de la unidad de la historia universal imposibilita una división científica de los períodos del proceso histórico y deja librados a los historiadores a construcciones teóricas arbitrarias y desprovistas de fundamento.

[39] *Comitato Internazionale di Scienze Storiche, Atti del X Congresso Internazionale,* Roma, 1955, pág. 573.

[40] Sobre el aspecto estratégico y bélico de esta concepción, para un tratamiento más detallado, véase nuestro artículo, "¿Existe una civilización atlántica?", *La economía mundial y las relaciones internacionales,* núm. 1, 1958.

La negación de la unidad de la historia mundial trae aparejada, inevitablemente, la negación de su carácter progresivo, el rechazo de la idea de progreso histórico. En ese sentido, en la historiografía burguesa predomina la misma tendencia que en la sociología [41].

Como ya se ha señalado, el "rechazo de la idea de progreso" está condicionado, en la sociología burguesa, sobre todo por el estancamiento de la propia sociedad capitalista. La burguesía, desilusionada por el presente y temerosa del futuro, encara la vida con pesimismo y no quiere oír hablar de teoría alguna vinculada con el progreso.

En la lucha de los filósofos y sociólogos burgueses contra la idea de progreso pueden destacarse dos corrientes fundamentales. En primer lugar, los ataques gnoseológicos desde las posiciones del idealismo empírico, contra el concepto de progreso, que tratan de demostrar la imposibilidad de atribuir carácter científico a este concepto. En segundo término, el resurgimiento de la escatología cristiana y de las viejas teorías metafísicas sobre la sucesión en la historia.

Un ejemplo evidente de la primera tendencia es el punto de vista del filósofo inglés B. Russell que, en principio, no rechaza la idea del progreso ni la del retroceso. No obstante, considera que ninguna generalización de carácter netamente histórico es científica, ya que no puede ser verificada por el método empírico, y por lo tanto utilizada en la ciencia. En su opinión, la ciencia se limita tan sólo a describir los procesos y por ello, sólo puede registrar los "cambios", pero no extraer conclusión alguna. El concepto de progreso, según él, será siempre arbitrario, subjetivo, y tendrá mera importancia propagandística.

La tendencia a rechazar, en nombre de la "objetividad" y del "cientificismo empírico", la valoración de los cambios acaecidos se extiende cada vez más en la sociología burguesa.

41 Véase I. Frántsev, "Degradación de la sociología burguesa contemporánea. (Apología del estancamiento y la autolimitación)". *Voprosi filosofii*, núm. 1, 1954. "El progreso social y la sociología reaccionaria contemporánea", *Pravda*, 3 de julio de 1956. Sobre las tendencias análogas en biología, véase L. Davitashvili, *Ensayos sobre la historia de la doctrina del progreso evolutivo*, Moscú, 1956.

En la *Enciclopedia de las Ciencias Sociales*, editada antes de la segunda guerra mundial en Estados Unidos, todavía figuraba la palabra "progreso", pero en el artículo en cuestión el redactor Becker señalaba que el término "progreso" es no científico, impreciso, y que conviene no usarlo [42]. En la misma enciclopedia, otro sociólogo burgués norteamericano —U. Ogburn— propone remplazar el concepto de "desarrollo social" por la expresión —que nada significa— de "cambio social", señalando que la ciencia no puede definir la dirección en que se produce ese "cambio" [43]. Hasta los mismos sociólogos burgueses que reconocen la existencia del progreso social, sostienen que este progreso no está regido por leyes y que no es necesario, que "todavía no se ha descubierto ninguna ley del desarrollo social y, en consecuencia, del progreso" [44].

El conocido sociólogo burgués de Alemania occidental, L. von Wiese, señaló en 1956, en el Tercer Congreso Internacional de Sociología, que el término "cambio social" presupone "una apreciación más prudente y escéptica de los cambios vitales y sociales en la vida humana y de las diferencias entre las generaciones". En la sociología actual, declara, predomina una actitud conciliadora, "como si se hubiera adoptado la resolución de abstenerse de todo juicio referente al carácter positivo o negativo del desarrollo, o a la existencia de un nexo causal entre el pasado y el presente, y más aun el futuro, limitándose a la comprobación de simples trasformaciones o cambios" [45].

Esta negativa a juzgar los cambios que se producen en la sociedad, y que los sociólogos e historiadores burgueses consideran como una objetividad científica elevada, tiene en realidad un sentido político muy definido (y completamente reaccionario). El silencio es también una forma de apreciación y, en la mayoría de los casos, una apreciación negativa.

Al negar la idea del desarrollo gradual de la sociedad, los sociólogos burgueses resucitan de buena gana las antiguas teorías sobre los ciclos históricos y una escatología francamente mística, con su inherente pesimismo social y su creencia en el inexorable fin

42 *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. XII, pág. 499.

43 Id., vol. III, pág. 330-334.

44 M. Ginsberg: *The Idea of Progress*, London, 1953, pág. 48.

45 *Transactions of tre Third World Congress of Sociology*, vol. I, Amsterdam, 1956, pág. 2, 5.

del mundo [46]. Al analizar la concepción de la historia de Spengler ya se expuso el significado de la teoría del desarrollo cíclico. Ideas muy parecidas son expresadas por Toynbee. Es cierto que, a diferencia de Spengler, no considera que el ciclo de desarrollo sea absolutamente inevitable, fatal (en ello basa su creencia en la posibilidad de salvación para la "civilización occidental"). Tampoco niega cierto progreso en los cambios de las civilizaciones. Semejante a una rueda, que repite monótonamente el movimiento circular determinado por el movimiento progresivo del carro, el movimiento cíclico de las civilizaciones pone de manifiesto cierto progreso creciente en una dirección determinada [47]. Sin embargo, este progreso afecta tan sólo al sentimiento religioso que, según palabras de Toynbee, se fortalece y se realiza con cada civilización sucesiva. En lo que se refiere al progreso de la sociedad en general, Toynbee lo niega decididamente.

Esta ideología del pesimismo social es el reflejo espiritual de la crisis general de la sociedad capitalista. En los períodos de transición de la historia, los ideólogos de las clases moribundas siempre hablan de un inminente fin del mundo, y los sacudimientos revolucionarios vinculados con el nacimiento del nuevo sistema aparecen como convulsiones de agonía. El mismo siglo XVIII, que para los enciclopedistas franceses representaba el comienzo de "el reino de la razón", era para el doctor Bártolo, ese viejo rezongón, la representación de "toda clase de tonterías: el pensamiento libre, la gravitación universal, la electricidad, la tolerancia, la vacuna, la quina, la enciclopedia y las obras de teatro". No es sorprendente que la burguesía actual, al percibir, aterrada, su impotencia ante los sacudimientos de las bases mismas de su dominio de clase, no pueda ni quiera comprender la naturaleza progresista de los procesos en curso y vea en el derrumbe de su propio sistema el fin de toda la humanidad.

Una actitud análoga domina en la historiografía burguesa actual. El concepto de progreso es "lógicamente absurdo, y el historiador debe tratar de cuidarse de él" [48], escribe el historiador bur-

[46] Véase los artículos de E. C. Makarián, "La concepción del desarrollo cíclico de la sociedad en la filosofía de la historia", F. L. Baymer, "Apocalíptica del siglo XX"; J. H. Mondzian, "La ideología del pesimismo social", *Viestnik istorii mirovói kulturi*, núm. 2, 1957.

[47] A. Toynbee, *A Study of History*, vol. IX, pág. 296.

[48] S. B. Fay, "The Idea of Progress", *American Historic al Review*, vol. LII, núm. 2, january 1947, p. 231.

gués norteamericano S. Fay. Incluso los historiadores que reconocen el hecho mismo del progreso no suelen ver sus leyes objetivas. "El hecho del progreso —escribe Fisher, ya citado por nosotros— está claramente impreso en las páginas de la historia; pero el progreso no es una ley de la naturaleza. Lo conquistado por una generación puede ser perdido por la siguiente. Los pensamientos de los hombres pueden tomar caminos que los lleven a la catástrofe y a la barbarie" [49].

El rechazo, por parte de la historiografía burguesa, del concepto de progreso tiene las mismas raíces sociales que las correspondientes concepciones sociológicas. El historiador inglés N. Annan reconoce que los historiadores actuales prefieren no formular amplias generalizaciones a fin de evitar determinadas decisiones. "Al describir un cambio, el historiador debe decidir por qué tales ideas, suposiciones, situaciones, etc., resultaban menos satisfactorias que otras." Los historiadores reaccionarios no encuentran salida a esto. "Las ideas reflejan nuestros esfuerzos y peligros, nuestra visión de cómo debe ser el mundo y cómo es posible cambiarlo. Esto no resulta cómodo para los historiadores que no gustan de los cambios producidos en el mundo en los tres últimos siglos" [50].

Pero la negación del progreso por parte de la historiografía burguesa no tiene sólo raíces sociales. Las antiguas teorías burguesas sobre el progreso tenían un carácter metafísico y consideraban la historia de un modo totalmente unilateral. Al revelar la complejidad y la multiplicidad de planos del proceso histórico, los nuevos descubrimientos plantearon un problema a los historiadores burgueses: ¿qué relación tienen entre sí las distintas sociedades humanas, cuando no media entre unas y otras una continuidad genética? Se ha puesto en claro que la historia no sólo tiene interrupciones en su curso, sino también trágicas catástrofes, que causan la extinción de civilizaciones enteras. La historia del arte, cuyos períodos de florecimiento a menudo no coinciden con los de mayor poderío material de la sociedad humana, plantea un complejo problema a los historiadores burgueses. ¿Cómo se explica el florecimiento artístico del paleolítico superior y su posterior desaparición? ¿Cómo hacer compatible con la teoría del progreso rectilíneo el hecho de que quince siglos ha los artistas indostánicos crearon en

[49] H. A. Fisher, *A History of Europe*, pág. v.

[50] N. Annan, "Revulsion to the Right", *The Political Quarterly*, vol. XXVI, núm. 3, July-September 1955, pág. 214-215.

las cuevas de Ellora obras de arte que aun hoy siguen despertando nuestro entusiasmo?

La diversidad de la realidad histórica y el carácter contradictorio de su progresivo desarrollo no pueden ser explicados ni desde el punto de vista del evolucionismo superficial, ni desde el punto de vista de la teoría de los "ciclos" y las "catástrofes". Sin embargo, los historiadores burgueses no ven ninguna otra salida, fuera de estas dos.

¿Es posible comparar las distintas civilizaciones y hablar de "progreso", "leyes del desarrollo" y cosas parecidas?, se pregunta Crouzet. Y contesta negativamente. No conocemos todos los hechos y todas las civilizaciones. "Además —escribe—, la clasificación de las civilizaciones, el concepto de «progreso» y de «decadencia» presupone una concepción metafísica de la evolución humana, que en virtud de su misma definición debe ser ajena al historiador [...]. Nuestra tarea consiste en describir y explicar, no en juzgar y comparar la realidad histórica con cualquier modelo de civilización ideal" [51]. La historia, de este modo, se muestra como una serie de castillos de naipes arbitrariamente dispuestos, desprovista de una base firme y una continuidad interior. El proceso del desarrollo progresivo se desvanece totalmente de este modo.

La cosa no se presenta mejor desde el punto de vista de los historiadores que adoptan ese evolucionismo superficial tan difundido en la historiografía burguesa actual. Las fallas de esta concepción se muestran con especial claridad en el tratamiento del concepto de revolución social.

La lucha contra "el mito pernicioso de la revolución" [52] es una de las actividades favoritas de la historiografía burguesa actual. Algunos historiadores, reconociendo la gran importancia de las revoluciones sociales, atribuyen un papel exclusivamente negativo, destructivo. Al considerar el viraje político como separado de las condiciones económicas y sociales que lo engendraron, estos historiadores conciben los períodos revolucionarios como penosas "interrupciones" de un "desarrollo" orgánico, como explosiones elementales de emociones inconcientes, como un impulso destructivo carente de sentido, que provoca un considerable retroceso de la

51 *Histoire générale des civilisations,* t. I, Préface générale par Maurice Crouzet, pág. IX.

52 J. F. Wolpert: *The Myth of Revolution, "Ethics"*, vol. LVIII, núm. 4, july 1948, pág. 225.

sociedad. Otros historiadores burgueses, por el contrario, absolutizan el carácter ininterrumpido del desarrollo económico-social y tienen tendencia a reducir, cuando no a negar totalmente el papel de la lucha revolucionaria de masas. En ambos casos el resultado es el mismo: la desfiguración de la verdad histórica.

Como ejemplo de la primera actitud pueden citarse los trabajos de D. W. Brogan, profesor de la Universidad de Cambridge, al cual el diario burgués *The Observer* llama "no sólo el más erudito, sino también el más humano y sabio de nuestros maestros políticos". Brogan declara que inclusive la Revolución Francesa fue destructiva y perjudicial. Para él la Revolución Francesa sólo trajo infortunios a la humanidad: "Las victorias, la gloria, las conquistas de la Revolución y del Imperio costaron dos millones de vidas humanas y, además, incontables pérdidas económicas, que Francia no fue ya capaz de compensar y a consecuencia de las cuales su progreso económico quedó demorado durante toda una generación" [53].

Otro historiador inglés burgués —Butterfield— llega también a la conclusión de que la Revolución Francesa fue innecesaria, de que fue un "rodeo" si se la compara a la política de transacción de los liberales ingleses. ¡Cuánto más feliz habría sido Francia si hubiese evitado el camino revolucionario! "¡Cuánto más rica habría sido en caso de haber seguido con firmeza la línea de continuidad de su historia!" [54]. ¡Gloria a los héroes de la transacción, gloria a la tradición liberal del año 1688! "Ensalcemos la inteligencia conciliadora del hombre; en otras palabras, la sabiduría de los liberales, que tuvieron en cuenta las desdichas de nuestra Guerra Civil del siglo XVII y justamente por el hecho de que amaban la libertad pusieron vallas a la insurrección y decidieron que «esto, por lo menos, nunca más se habrá de repetir»" [55].

Los historiadores burgueses no pueden (y no quieren) entender que la revolución social es un fenómeno necesario y que las destrucciones que trae consigo son abundantemente compensadas por los cambios positivos que significan el paso a una forma más elevada de organización social. Además, esas destrucciones están con-

[53] D. W. Brogan: *The Price of Revolution*, London, 1952, pág. 18.

[54] H. Butterfield, *The Englishman and his History*, Cambridge, 1944, pág. 113.

[55] H. Butterfield, *The Englishman and his History*, Cambridge, 1944, pág. 117.

dicionadas tan sólo por la oposición de la clase dominante derrocada. Es absurdo oponer la solución de compromiso de clase de 1688 en Inglaterra a la guerra civil (1642-49), ya que la primera habría sido impracticable sin la segunda. Tan sólo después que las fuerzas del absolutismo fueron derrotadas en la guerra civil se hizo posible el advenimiento de una monarquía constitucional.

Igualmente infundado es el intento de Brogan, de desacreditar la Revolución Francesa. Ante todo, es en todo sentido inadmisible la deducción de que esta revolución fue la causa del atraso económico de Francia en comparación con Inglaterra, dado que dicho atraso ya existía antes de la Revolución. Se explica el mismo por el hecho de que el feudalismo francés, más fuerte, frenaba el desarrollo de las relaciones capitalistas. Esta fue, en último análisis, la causa de la Revolución. En lo que se refiere a su significado histórico, éste no queda agotado en modo alguno por la influencia que haya tenido la Revolución sobre la economía francesa (aunque esta influencia fue enorme y excepcionalmente fructífera, puesto que puso fin a la propiedad feudal de la tierra, al anticuado sistema de reglamentación departamental, acabó con el aislamiento territorial de algunas regiones del país y con todo ello creó las condiciones para una trasformación industrial). La Revolución Francesa asestó un golpe mortal a *todo* el feudalismo europeo. Como dice Lenin: "creó tantas cosas, que todo el siglo XIX, ese siglo que brindó la civilización y la cultura a toda la humanidad, trascurrió bajo el signo de la Revolución Francesa. En todos los confines del mundo ese siglo no hizo más que aplicar, realizar en parte, completar, lo que habían creado los grandes revolucionarios franceses..." [56]. Si los historiadores burgueses contemporáneos no lo ven así, el motivo principal es el siguiente: asustados por la Revolución Socialista de Octubre, son profundamente hostiles a toda trasformación revolucionaria.

Por supuesto, sería falso suponer que los historiadores burgueses se niegan completamente a investigar los períodos revolucionarios de la historia, porque lo hacen permanentemente. Pero al estudiarlos, muchos historiadores burgueses concentran la atención, no en lo nuevo, en lo que nace como resultado de la revolución y que separa a ese período del precedente, sino en lo que vincula a un período con otro. Después de refutar la teoría de las catástrofes súbitas, según la cual lo nuevo en la vida social surge re-

[56] V. I. Lenin, *Obras completas*, t. XXIX, ed. rusa, pág. 342.

pentinamente y en el vacío, estos historiadores caen en otro extremismo: se sitúan en las posiciones del evolucionismo superficial, que ve en la historia nada más que cambios cuantitativos y no las trasformaciones hondas, radicales, cualitativas.

Este evolucionismo superficial está íntimamente vinculado, en teoría y en la práctica, al empirismo que domina en la historiografía burguesa. Antes dijimos que la precisión y el grado de minuciosidad de las investigaciones históricas aumentaron marcadamente en los últimos cincuenta años. Pero si la atención del historiador es absorbida totalmente por la elucidación de toda clase de minucias, y si aquél no tiene una concepción científica general del proceso histórico, no percibirá en la historia los cambios bruscos, no reconocerá el nacimiento de lo nuevo. Es cierto que los cambios de dirección en la historia no son instantáneos. Se desarrollan con relativa velocidad en comparación con los períodos de desenvolvimiento evolutivo tranquilo, pero de todos modos tienen su duración.

Los historiadores burgueses especulan con esto. La mejor demostración de tal situación está dada por la historiografía burguesa en Inglaterra. En virtud de las peculiaridades del desarrollo histórico de ese país, su historia ofrece menor número de choques políticos francos y revoluciones que la historia de otros países. Por este motivo, la historia de Inglaterra puede presentarse bajo el aspecto de una evolución pacífica ininterrumpida, mucho más fácilmente que la de cualquier otro país. Pese a ello, los historiadores del siglo XIX veían en la historia inglesa saltos y cambios de dirección. Los historiadores del desarrollo industrial de Inglaterra (Hammond, Mantou y otros, por ejemplo, observaron que hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX se produjo un salto enorme, que fue llamado la Revolución industrial.

Este hecho, sin embargo, es discutido en la actualidad por los historiadores burgueses. Estudiando minuciosamente este período, los historiadores ingleses conservadores (Cleff, Ashton y otros) ponen de manifiesto que las trasformaciones técnicas y otras se produjeron en forma gradual, que en 1830 estaban muy lejos todos los ingleses de trabajar realmente en las fábricas, que había muchos que continuaban viviendo como antes, etc. Los hechos verificados son verdaderos. Pero de estos nuevos hechos extraen ellos una conclusión falsa, presentando la cosa como si no se hubiera producido ningún cambio y diciendo que no se debe hablar de "revolución indus-

trial" sino, a lo sumo, de "una aceleración de la evolución gradual". Del hecho de que la estructura social de Inglaterra no cambió de golpe, extraen la falsa conclusión de que esta estructura, en general no ha cambiado, y equiparan un siglo en el cual se produjeron desplazamientos económico-sociales básicos con otros siglos, en los cuales la esencia del régimen feudal permaneció relativamente inalterada. El carácter gradual de los cambios disimula el fundamento revolucionario de los mismos.

Así se presentan las cosas en la historia política. Los viejos historiadores liberales, que ensalzaban el cambio político de 1688 y la reforma parlamentaria de 1832, suponían que estos acontecimientos habían modificado radicalmente todo el régimen político de Inglaterra. Hacia la década del 20 de nuestro siglo, Namier, Butterfield y otros se pronunciaron contra esta concepción liberal y concentraron su atención en la continuidad de las instituciones sociales inglesas. Sin embargo, esto se hizo nada más que con el propósito de demostrar que el sistema político de Inglaterra, en líneas generales, cambia poco en el curso de la historia, y que así debe ser en lo sucesivo.

El olvido de la perspectiva histórica, condicionado por su reaccionarismo político, impide a los historiadores burgueses ve el todo detrás de las partes, el nacimiento de lo nuevo detrás d los vestigios del pasado. El historiador burgués Trevelyan, pc por ejemplo, escribe: "Al contemplar el pasado vemos una corrien te ininterrumpida de vida, en la cual se producen continuamente cambios graduales, pero pocas catástrofes. La peste negra puede haber sido una de esas catástrofes, y la Revolución industrial otra. Pero la Revolución industrial se extendió a lo largo de tantas generaciones, que no es posible considerarla ni como una catástrofe ni como un acontecimiento". ¡Cuán característica es esta comparación de la revolución con una catástrofe! Sobre la base de que en la vida social lo nuevo crece naturalmente a partir de las relaciones sociales existentes, los historiadores burgueses conciben el proceso histórico como algo cualitativamente homogéneo. "En todos los terrenos —sigue diciendo Trevelyan—; en la religión, en el pensamiento, en las costumbres familiares, lo nuevo eclipsa a lo viejo. En parte alguna hay fronteras nítidas; no existe ningún momento en que todos los ingleses hayan adoptado una nueva forma de vida y de pensamiento." [57] ¿Pero acaso la falta de fron-

[57] G. M. Trevelyan, *English Social History*, págs. x-xi.

teras nitidas, de "cortes" en el desarrollo, excluye la posibilidad de la aparición de fenómenos cualitativamente nuevos?

La hostiidad de la historiografía burguesa por cualesquiera desplazamientos radicales en la historia llega al punto de que A. Cobban, profesor de la Universidad de Londres, habla del "mito" de la Revolución Francesa, poniendo en duda el hecho de que esta revolución haya remplazado el sistema feudal en Francia por el sistema capitalista [58]. Rechazando con indignación este punto de vista, el decano de los historiadores franceses G. Lefebvre, que adopta una posición progresista en muchas cuestiones científicas, interroga acertadamente: "¿Es lícito preguntarse por qué motivo la interpretación mítica de las revoluciones o, por lo menos, de algunas de ellas, está al parecer de moda? Me parece indiscutible que esta moda refleja la evolución ideológica de la clase dominante ante la influencia del movimiento democrático y especialmente de de la revolución rusa. Al sentirse amenazada, la clase dominante reniega de la sublevación de sus antepasados, que le aseguró su poder, porque discierne en ella un peligroso precedente" [59].

En su lucha contra el reconocimiento de la normalidad de os cambios revolucionarios de dirección, el evolucionismo se encubre bajo la insignia del historicismo, "demostrando" que el desarrollo de la sociedad no conoce interrupciones. Pero la continuidad del desarrollo no quiere decir que no existan interrupciones de la regularidad, ni menos que el proceso histórico sea siempre cualitativamente homogéneo. El "historismo", que concentra unilateralmente su atención en la continuidad histórica y que no advierte el surgimiento de fenómenos cualitativamente nuevos se convierte inevitablemente en su opuesto. La comprensión del carácter progresivo del proceso histórico le resulta inalcanzable.

Por un lado, este punto de vista engendra la modernización del pasado. Si en la historia no se produce nada nuevo en principio, si ésta es tan sólo una serie de cambios cuantitativos graduales, es lógico suponer que las relaciones capitalistas, defendidas por los historiadores burgueses, existían desde un principio, aunque en distintas formas. Para "demostrar" tal cosa bastaba con identificar al capitalismo con la producción mercantil simple. Em-

[58] A. Cobban, *The Myth of French Revolution*, London, 1955.

[59] G. Lefebvre, "Le mythe de la Revolution Française", *Annales historiques de la Revolution Française*, núm. 145, octobre-decembre 1956, pág. 344.

pleando este medio, los historiadores burgueses descubren el capitalismo ya en la más profunda antigüedad [60].

Por otra parte, los historiadores burgueses que se declaran en contra de la modernización de la historia suelen, en virtud del

[60] "El capitalismo —sostiene Gras, jefe de la «escuela» norteamericana de los historiadores de los negocios— es el sistema que consiste en obtener medios de subsistencia a través del capital, que a su vez podemos considerar como las cosas o los instrumentos que se emplean para la producción de otras cosas o servicios" (N. S. Gras, *Business and Capitalism*, pág. VII). Como se ve, por capital entiende Gras las condiciones requeridas por toda sociedad humana y, por lo tanto, extrae la conclusión de que el capitalismo es eterno. Más aún: niega la posibilidad de que exista una sociedad "no capitalista". "No tenemos que preguntarnos siquiera —escribe— si hubo alguna vez un estadio pre-capitalista en la historia humana. Si lo hubo, fue en un pasado nebuloso, del cual nada sabemos y cuando el hombre apenas era un hombre" (Ibíd., pág. 1). Toda la historia de la humanidad es dividida por Gras en los tres estadios del "capitalismo": 1) el capitalismo previo a la "empresa privada"; 2) el régimen del "negocio privado"; 3) el régimen del "negocio social" o "capitalismo comunista" (Ibíd., pág. 2). ¡Difícil sería hacer violentar en mayor grado la teoría económica y los hechos históricos! El libro de Gras tiene una finalidad determinada: la defensa del "negocio privado", que él considera la forma óptima de capitalismo.

En el mismo espíritu está escrito el libro del historiador burgués francé M. Laffon-Montels: *Las etapas del capitalismo de Hamurabi a Rockefeller*. Par Laffon-Montels el capitalismo es, ante todo, un "fenómeno psicológico". "E resumidas cuentas está basado en el esfuerzo por triunfar, en las posibilidad de organización y de expansión económica" (M. Laffon-Montels, *Les étapes d capitalisme de Hammourabi a Rockefeller*, París, 1938, pág. 23).

Falsificando los hechos históricos, habla sobre el desarrollo parejo e ininterrumpido del capitalismo, sin crisis y sin revoluciones. Le profetiza un brillante desarrollo en el futuro y asegura que "el problema de la desaparición del capitalismo ha perdido interés" (Ibíd., págs. 200-201).

Por supuesto, no siempre se encuentra una apología tan franca del capitalismo como la de los libros de Gras y Laffon-Montels, y muchos historiadores burgueses adoptan ante él una actitud escéptica. Pero la tendencia general a modernizar la historia, a identificar el capitalismo con la producción mercantil simple, a sostener que donde haya mercaderías hay capitalismo, impregna la mayoría de los trabajos de historia económica. Baste recordar la teoría del "capitalismo patrimonial" de Dopsch (véase A. I. Danílov: "Para una crítica de la concepción de Dopsch sobre el patrimonio en la baja Edad Media" en la recopilación *Srednie viekâ*, 1957 parte IX, págs. 7-68) o los trabajos de Rostovtsev sobre el capitalismo de la época helénica. Este punto de vista se difunde también en los nuevos cursos sobre historia universal. Los autores de una *Historia universal* editada en Suiza descubren una "burguesía" y una "masa de obreros desposeídos indigentes" en el antiguo Egipto (*Historia Mundi*, Bd., II, Bern, 1953, págs. 184-189). A. Aimard y J. Auboyer se refieren a la "burguesía de las ciudades griegas" de los tiempos del helenismo (*Histoire generale des civilisations*, t. I, pág. 427), etc.

mismo evolucionismo superficial, tomar el camino de la arcaización, y atribuyen a los más recientes períodos históricos lo que es típico de épocas más tempranas. Este procedimiento puede observarse con claridad en el caso de L. Febvre.

Febvre defiende ardientemente el historicismo, lo concreto, la actitud que consiste en ver, siempre y en todas partes, lo específico de la época dada que se estudia. Condena "el constante, irritante anacronismo en que caen inconcientemente las personas que se proyectan a sí mismas —tales como son, con sus sentimientos, ideas, prejuicios intelectuales y morales— hacia el pasado; que disfrazan a Ramsés II, Julio César, Carlomagno, Felipe II (incluso a Luis XIV) del señor Dupont o Durand que viven en 1938, y descubren en sus héroes lo que habían puesto en ellos; que se asombran delicadamente de ello y terminan su «análisis» con el consabido *nihil novi*: «El hombre siempre ha sido el mismo» [61]. Esto está dicho en forma incisiva y excelente.

Sin embargo, por temor a la modernización, Febvre rechaza los conceptos teóricos generales, que son los únicos capaces de posibilitar la expresión del carácter específico de las épocas históricas. Rechaza, en particular, la definición marxista de las clases sociales y acepta la definición "más histórica", a su entender, del sociólogo positivista francés F. Simian, según a cual la división en clases se hace de acuerdo con lo que los hombres de una época dada estiman por encima de todo, "lo que les otorga respeto y les confiere poder, capacidad, medios y posibilidad de actuar en una sociedad dada".

Desarrolla su pensamiento y dice: "Si hablamos de las sociedades que se basan en la religión, las clases se dividen aquí y se aíslan unas de otras según el grado de «pureza». Si hablamos de sociedades bélicas, basadas en la guerra, aquí las clases se dividen según que tengan armas o que carezcan de ellas, según que procedan del grupo de los vencedores o de los vencidos" [62]. Y sólo en la actual sociedad capitalista tienen las clases un verdadero carácter económico. Como se ve, esta concepción de las "clases" no sólo es idealista, sino que lleva a conclusiones reaccionarias.

En primer lugar, si no existen categorías sociales que se pueda aplicar a todos los períodos de la historia humana o, por lo menos,

61 L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, pág. 215.

62 L. Febvre, "Histoire, économie et statistique", *Annales d'histoire économique et socials*, núm. 8, 1930 pág. 587.

a algunos de ellos, la confrontación de diversas sociedades históricas se torna impracticable en principio: no hay criterios que nos permitan hablar de progreso o de retroceso. Este punto de vista es una de las bases del relativismo de Febvre, del cual ya hemos hablado.

En segundo lugar, el "historicismo" de Febvre está orientado unilateralmente hacia el pasado. Veamos, por ejemplo, uno de sus trabajos más conocidos y más valiosos: *El problema de la incredulidad en el siglo* XVI. *La religión de Rabelais.* Partiendo del sano principio de que no es posible, como hicieron los partidarios de la Ilustración, atribuir pensamientos actuales a los hombres del siglo XVI, Febvre niega totalmente que en el siglo XVI existieran actitudes ateístas, y se refiere a "la profunda religiosidad de la mayoría de los creadores del nuevo mundo" [63]. Es así que, en su preocupación de no modernizar el pensamiento de Rabelais, no advierte los elementos nuevos que le son inherentes, y lo arcaíza.

Esta tendencia es más marcada aún en el trabajo que dedica a Lutero. Lo considera un típico representante del carácter alemán, y asegura que ni este carácter ni la misma Alemania han cambiado en los últimos cuatro siglos: "así es Alemania, desde Lutero hasta nuestros días" [64].

El tradicionalismo, cualesquiera sean los ropajes que adopte es la expresión de un conservadorismo político: se basa en la negación de lo nuevo, de lo progresista, que por todos los medios trat de amoldar a lo viejo, a lo habitual, a lo tradicional. Si Febvre al estudiar el siglo XVI, presta mayor atención a lo que une este siglo con los precedentes que a lo que lo une con el desarrollo ulterior, al analizar la actualidad aparece aún más clara su actitud. Por ejemplo, al referirse a la sociedad soviética no reconoce que el campesino del koljós constituye una nueva clase, lo cual no ocurría antes: "Hurguemos en el koljosiano y descubriremos un mujik, pulido, por cierto, y trasformado, pero en fin de cuentas un mujik..." [65]. ¡Y esto se dice de un campesino que dirige la economía social en gran escala y que es el representante de la cultura socialista! Fiel a su concepción conservadora, Febvre ve aquí también, antes que nada, vestigios.

63 L. Febvre, "Le problème de l'incroyance au XVIe. siècle". *La religion de Rabelais,* Paris, 1942, pág. 501.

64 L. Febvre, *Un destin: Martin Luther,* Paris, 1927, pág. 303.

65 *Annales. Economies. Societes. Civilisations,* núm. 4, octobre-decembre 1950, pág. 560.

El objetivismo burgués que se presenta bajo el nombre de "historicismo" no es capaz de diferenciar, en la multitud de nexos históricos, los importantes y decisivos, y no ofrece al historiador un criterio de apreciación de los fenómenos, sin el cual no es posible rastrear el progreso social. En este sentido es especialmente significativo el discurso de L. Thorndike, presidente de la Asociación Norteamericana de la Historia, pronunciado en 1955 y que lleva el título de "Todo lo que fue, fue para bien".

Basándose en el hecho de que no se puede trasladar al pasado los criterios del presente, Thorndike extrae la conclusión de que el historiador no debe en ningún caso hablar de progreso. ¿Cómo decidir —piensa Thorndike— cuál siglo es el mejor, si no existen criterios para la confrontación? Al ganar en uno, la gente pierde inevitablemente en el otro. Tenemos aviación, sostiene, pero no tenemos a Shakespeare. Toda innovación trae consigo algo negativo. "Los iconoclastas que destruían las imágenes, las vidrieras de las iglesias, que embadurnaban los cuadros religiosos, sólo pensaban en destruir una iglesia basada en la idolatría y no se preocupaban por las pérdidas irreparables que infligían al arte, la arqueología y la historia. Los que agitaban el ambiente con el propósito de introducir leyes contra la explotación del trabajo de los niños, no tenían idea de que estas leyes podían ser un aliciente para la holganza y causa de delincuencia juvenil." De aquí extrae Thorndike la conclusión de que "cuanto más sabemos del pasado, tanto más nos convencemos de que tenía razón, de que no se equivocaba [...]. Cuanto más sabemos sobre el pasado, tanto mejor opinión nos formamos de él" [66].

El objetivismo burgués llevado al límite no libra de ningún modo a Thorndike de la necesidad de contemplar el pasado a través del prisma del presente; en cambio, la actitud hostil hacia los cambios sobrevenidos en la sociedad actual lo lleva a negar la existencia de un desarrollo progresivo de la sociedad en su totalidad. Esto, por su parte, determina una actitud de escepticismo y pesimismo.

Thorndike no quiere comprender que, para que los hombres puedan apreciar las pinturas religiosas y las vidrieras de las iglesias católicas como *obras de arte,* es necesario que previamente dejen de ser *objetos de culto religioso.* El fanatismo de las turbas que des-

[66] L. Thorndike, "Whatever Was, Was Right", *American Historical Review,* v. LXI, núm. 2, January 1956, págs. 271, 273, 282-283.

truían las imágenes religiosas era una de las premisas de la formación de una concepción profana y racional del mundo, y, por lo tanto, fue mucho más útil que perjudicial.

De tal modo, tanto la teoría del desarrollo cíclico, que absolutiza los momentos de interrupción en el curso de la historia humana, como el evolucionismo objetivista, que niega los saltos y otorga categoría de absoluto a la continuidad y el carácter ininterrumpido del proceso histórico, no pueden comprender la naturaleza progresiva de la historia y no ven el criterio objetivo del progreso social. Y sin ese criterio objetivo no es posible una comprensión justa de la marcha general de la historia y, en consecuencia, de la división científica de la misma en períodos.

Criterio del progreso social
Las formaciones económico-sociales como expresiones del grado de desarrollo de la sociedad

El materialismo histórico, como visión del mundo de la clase progresista y revolucionaria, es por su misma esencia profundamente optimista. Este optimismo histórico, esta fe en la invencibilidad de lo que es nuevo y adelantado en el desarrollo social descansa sobre la firme base de datos científicamente comprobado

Desde el punto de vista del materialismo histórico, no tier sentido hablar del progreso en general, aparte de la actividad d los hombres, de un "progreso" automático que por sí solo llevaría a la humanidad hacia un fin preestablecido desde siempre. Marx insistía en que "el concepto de progreso no se debe emplear en la forma abstracta habitual" [67]. Los conceptos de progreso y de regresión son relativos y tienen sentido sólo cuando se los aplica a un proceso histórico concreto.

Sólo es posible establecer el orden gradual, progresivo, de una determinada serie de cambios (o del desarrollo de la sociedad en general) mediante la confrontación de los mismos. Pero si el análisis se inicia a partir de fenómenos de la superestructura, de productos elevados del espíritu humano, como son el arte o la filosofía, resulta imposible llegar a conclusiones exactas. No se puede considerar la evolución del arte, de la filosofía o de la moral aparte

[67] C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, edic. rusa. pág. 223.

del desarrollo de toda la sociedad. En los procesos sociales correspondientes el historiador actual puede juzgar cuáles han sido las tendencias dominantes en la cultura del pasado y hasta qué punto se expresaban éstas plenamente, pero no es posible calcular el carácter progresista de éstos fuera del desarrollo de la sociedad.

Los historiadores burgueses, cuyos puntos de vista hemos examinado, tienen asimismo un punto de partida equivocado. Reducen el proceso histórico a su aspecto subjetivo, a la actividad conciente de los hombres, y plantean el problema del progreso en el plano ético: el hombre se torna (o, más exactamente, se siente) en el curso de la historia, más feliz, más seguro, etc. El mismo planteo del problema no es científico.

El desarrollo histórico siempre se da en forma contradictoria. En cuanto la humanidad resuelve ciertas dificultades, en cuanto supera ciertos obstáculos, no tardan en surgir ante ella otros nuevos. Cuanto mayor es el poderío del hombre y cuanto más se extienden los límites de su conocimiento, tanto más inabarcables se vuelven sus problemas, tanto más dilatada es la zona aún desconocida que se encuentra al alcance de sus conocimientos. Justamente esta constante resolución de contradicciones siempre nuevas, en un nivel cada vez más alto, constituye el contenido de la historia universal. Ver el criterio del progreso en cierto "sentimiento de satisfacción", en un "sosiego personal", carece de sentido, pues dicho sosiego personal representaría el fin del desarrollo y, en consecuencia, del progreso. Igualmente falso es negar el progreso social sobre la base de esta eterna insatisfacción del espíritu humano.

El criterio del progreso social debe ser buscado allí donde más claramente se pone de manifiesto el principio de la repetición de los fenómenos, donde están las bases de las leyes objetivas del desarrollo histórico, es decir, en el terreno de la producción material. De los dos aspectos del modo de producción, las relaciones de producción son las que expresan de manera más evidente el carácter discontinuo y discreto del proceso histórico, y la peculiaridad de sus formas sociales. El desarrollo de las fuerzas productivas, por el contrario, demuestra con la mayor elocuencia el carácter ininterrumpido y acumulativo del desarrollo histórico. No es casual que Lenin considere que el desarrollo de las fuerzas productivas constituye el criterio más elevado del progreso social [68].

[68] Véase V. I. Lenin, *Obras completas*, t. XIII, ed. cit., pág. 246.

El desarrollo progresivo de las fuerzas productivas se caracteriza en primer término por el desarrollo ininterrumpido y el perfeccionamiento de las herramientas, que aseguran un crecimiento constante y sin altibajos de la productividad del trabajo.

El perfeccionamiento de las herramientas y la complejización de los procesos de producción provocan inevitablemente el perfeccionamiento de los productores mismos. Nuevos instrumentos y procedimientos de producción engendran nuevos hábitos de trabajo y revolucionan constantemente la división social del trabajo que existe en el momento. Cuanto más se desarrolla la producción material, tanto más importante se vuelve en ella el papel de la actividad intelectual. A la par con el desarrollo de la técnica, con el desarrollo de las fuerzas productivas, marcha el desarrollo de la ciencia que es —según palabras de Marx— el potencial espiritual de la producción. Este enriquecimiento de la esfera intelectual de la actividad humana, que se manifiesta en la división social del trabajo, permite por su parte la aceleración del desarrollo social y constituye el factor principal del crecimiento ulterior de las fuerzas productivas materiales.

Por último, el ascenso de las fuerzas productivas significa el aumento de la cantidad de productos suplementarios. De este modo se amplía inevitablemente la forma y el alcance de las necesidades humanas, y cambian los medios empleados para darle satisfacción. Esto trae consigo la trasformación del estilo de vid tradicional, de la cultura y las costumbres. Lenin señala que "e desarrollo del capitalismo trae consigo, inevitablemente, la elevación del nivel de las necesidades de toda la población y también del proletariado industrial" [69]. Esta ley del aumento del nivel de exigencias es una ley sociológica universal, que obra no sólo durante la transición de una formación a otra, sino también dentro de cada formación dada.

Así, el desarrollo progresivo de las fuerzas productivas determina también, en definitiva, el cambio de las relaciones de producción y de toda la estructura de la sociedad. Esto nos aproxima al problema de la libertad y la necesidad. El materialismo dialéctico rechaza la idea de la libertad como absoluto arbitrio, y la concibe como la conciencia de la necesidad. Si la libertad es la conciencia de la necesidad, entonces cada paso de la humanidad por el camino de la cultura, que arranca cada vez más comarcas a la natu-

[69] V. I. Lenin: *Obras completas*, t. I, ed. cit., págs. 118-119.

raleza, es un paso hacia la libertad. Justamente el grado de dominio de los hombres sobre las fuerzas elementales de la naturaleza y sobre sus propias relaciones sociales nos da la medida de la libertad y, en consecuencia, la medida del progreso.

En el materialismo histórico, el problema de la libertad se presenta, primeramente, como el problema de las relaciones mutuas entre la naturaleza y la sociedad humana, del dominio del hombre sobre la naturaleza; en segundo lugar, como problema de las relaciones mutuas entre la conciencia social y el ser social, de la construcción conciente, por parte de los hombres, de sus propias relaciones sociales; en tercer lugar, como problema de la relación entre sociedad y personalidad. Al resolverse todos estos problemas en la historia de la humanidad, se pone de manifiesto un movimiento progresivo.

El hecho de que a medida que se desarrolla la producción material aumenta el dominio del hombre sobre la naturaleza es tan indiscutible, que ningún sociólogo burgués lo pone en tela de juicio. Mucho más complejo es el otro problema: ¿son capaces los hombres de ordenar concientemente sus propias relaciones sociales, y existe progreso en estas relaciones, o, como sostiene la sociología burguesa, siempre estarán bajo el poder de las fuerzas espontáneas y la libertad no será más que la ilusión egocéntrica de la humanidad?

Este es el punto de vista que defiende, por ejemplo, el conocido político laborista inglés R. Crossman. En lugar de ver en la historia una marcha firme hacia la libertad, escribe, "debemos considerar que la explotación y la esclavitud son las condiciones normales del hombre, y que los breves períodos de libertad son logros asombrosos. Tan sólo mediante continuos desvelos es posible conservarlos durante unas pocas generaciones, pero no se puede esperar que se conviertan en la regla general". Crossman declara que esta conclusión es "el punto de partida de la actual teoría del socialismo" [70].

¿Pero cómo es posible hablar del socialismo si no se tiene fe en su realización, si "toda la historia" demuestra que el ideal de la libertad es inalcanzable? En realidad, Crossman y los que piensan como él deforman los hechos de la historia. La historia de la humanidad (hasta los comienzos de la época socialista) ha sido realmente, antes que nada, la "historia de la falta de libertad", dado

[70] *New Fabian Essays*, London, 1953, pág. 10.

que el aspecto principal, decisivo, de la vida social —la producción material— se encontraba más allá del control conciente de la sociedad, y los trabajadores, agobiados por una explotación inhumana, no podían ser los creadores concientes y libres de su propia historia.

De todos modos, la sucesión de las formaciones económico-sociales muestra una indudable sujeción a leyes. Las relaciones de producción bajo el régimen de la comuna primitiva se basaban en la propiedad social, y la producción misma tenía aquí un carácter social. Era, por así decirlo, una totalidad indivisa, cuya unidad se basaba en la falta de desarrollo de sus elementos constitutivos. La victoria de la propiedad privada destruyó esta unidad primitiva, pero fue el supuesto necesario para el desarrollo de sus elementos distintos sobre la base de la división social del trabajo.

La estructura de la sociedad esclavista y feudal era extraordinariamente frágil: cada economía particular se presenta como autosuficiente y las relaciones mutuas entre estas economías son relativamente débiles y episódicas. En el terreno político esto se expresa por medio de la ausencia de unidad interna y de solidez de los nacientes y gigantescos imperios. La misma historia universal se presenta en estos tiempos, no como un proceso único, sino como una serie de procesos locales paralelos.

Pero justamente esta falta de integración respondía a las exigencias del nivel de las fuerzas productivas de aquella época y permitía su perfeccionamiento. A medida que crecían las fuerzas productivas progresaba también la división del trabajo; al principio se forman mercados locales, después nacionales y por último, en el período del capitalismo desarrollado se crea el mercado mundial, preparándose así el retorno a la propiedad social, pero no a la integración primitiva del régimen original, sino al nuevo sistema socialista, cuya integración se basa en la máxima autonomía y movilidad de sus partes constitutivas.

El desarrollo de las relaciones de producción y la sucesión de las formaciones económico-sociales representa además una acentuación del papel de la conciencia social y del número de hombres que participan en forma más o menos conciente en la creación de la historia. Marx señala que "a medida que se profundiza la acción histórica crece también el volumen de las masas, cuyo quehacer es justamente esa acción histórica" [71]. Todo el progreso social de las formaciones antagónicas se realiza por medio de una

[71] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. II, ed. rusa, pág. 90.

explotación despiadada de las masas populares, y la participación conciente de los trabajadores en la creación histórica es aquí sumamente limitada. Sin embargo, por muy oprimido que haya estado el siervo por la explotación feudal, era más libre que el esclavo de la antigüedad, pues no sólo constituía una fuerza productiva directa, sino que creaba su propia cultura, y cuando el régimen feudal se acerca a su fin, la naturaleza y el alcance de las revoluciones burguesas dependen de la fuerza del movimiento campesino.

El papel del proletariado en la actual sociedad capitalista es muchísimo más importante. Con el arma de la teoría marxista-leninista, los partidos comunistas, reúnen firmemente a su alrededor a masas cada vez más numerosas de trabajadores, dirigen la lucha de éstos por mejores condiciones de vida, por la consolidación de la paz, las libertades democráticas y la trasformación socialista de la sociedad. En la actualidad, ni un solo gobierno burgués puede responder a las exigencias del pueblo, y por ello, al actuar en contra de los intereses de éste, se ve obligado a mentir, a eludir los problemas, etc.

Pese a todo el inmenso progreso en todas las esferas de la vida social que trajo en su tiempo el capitalismo, éste no puede suprimir la espontaneidad del desarrollo social. La propiedad privada sobre los instrumentos y medios de la producción excluye la posibilidad de un control planificado de la producción social, y las leyes económicas siguen actuando así en forma ciega y destructiva. Los hombres pueden aprovechar empíricamente, para sus intereses, determinados aspectos y exigencias de las leyes económicas, pero no todo el conjunto de las mismas. De aquí proviene la permanente inseguridad de la sociedad capitalista, su falta de fe en el mañana, que constituye el medio de cultivo para toda clase de concepciones subjetivistas, entre ellas la negación del progreso histórico. La salida de esto sólo está dada por la revolución socialista.

De modo análogo se resuelve el problema de las relaciones recíprocas entre personalidad y sociedad. Así como la producción social en el régimen de la comuna primitiva se basaba en las fuerzas productivas no desarrolladas, la integridad indivisa del colectivismo arcaico se basaba en la falta de desarrollo de los distintos individuos, que aún no habían formado personalidades diferenciadas de esa comunidad.

En las condiciones de la sociedad antagónica de clases el desarrollo de la personalidad se realiza únicamente a expensas de la

masa, a expensas de la despersonalización de la mayoría de la población, de los trabajadores. No es casual que en la ideología de cualquier clase explotadora el concepto de "personalidad" esté difundido tan sólo entre los individuos de la clase dominante. El esclavo antiguo no se consideraba de ningún modo un hombre. El hombre de la sociedad medieval era, ante todo, un miembro de un estamento determinado, y sus derechos y obligaciones estaban claramente estipulados. También esto era inevitable. En cambio, las masas populares que crean con su trabajo los valores materiales han forjado además nuevas formas sociales en el proceso de la lucha de clases, e ideales cada vez más altos y más desarrollados de libertad y dignidad personal. Las revoluciones burguesas desempeñaron en ese sentido un papel especialmente revolucionario al proclamar sus lemas de libertad, igualdad y fraternidad.

Sin embargo, a pesar de que la democracia burguesa fue históricamente progresista para su tiempo, era inevitable que no pasara de ser una democracia para los pudientes, un medio de engaño y opresión de los trabajadores. La misma consigna de "libertad de la personalidad", sustentada por los grandes humanistas del pasado, se ha convertido en la época del imperialismo en un justificativo del repugnante egoísmo burgués, en una prédica de individualismo. Pero la idea de una libertad absoluta de la personalidad, de una libertad, no *en* la sociedad, sino *de* la sociedad, pone diariamente de manifiesto su inconsistencia, y de aquí surge otro extremo: la negación de la posibilidad misma de libertad individual y, junto con ella, la del progreso social. La raíz de estos puntos de vista erróneos es siempre la misma: el esfuerzo de considerar la historia aparte del desarrollo de la lucha de clases.

En lo que se refiere a la vida espiritual de la sociedad, es posible considerar dos aspectos diferentes. En primer lugar puede considerársela como un reflejo de determinadas relaciones sociales, como expresión de una determinada ideología de clase. En este aspecto, cuando se habla, por ejemplo, de las diferencias entre la cultura feudal y la burguesa, de cuál es la característica principal de los fenómenos, y cuál es mejor o peor, se procede en forma antihistórica: todo fenómeno es lícito en su lugar y no puede ser remplazado por ningún otro. Pero este aspecto, necesario en la historia y en la sociología, no es único, por cuanto la absolutización de la peculiaridad de los fenómenos históricos encierra,como se demostró en el ejemplo de Thorndike el peligro del objetivismo. Por eso es completado con otro.

Cada cultura histórica, al ser de clase, representa al mismo tiempo una etapa determinada del conocimiento que tiene el hombre del mundo objetivo y de sus propias relaciones sociales. Aquí se presenta en primer término el carácter continuo, ininterrumpido, del desarrollo espiritual, que antes era contemplado por su lado discontinuo y específico.

Por ejemplo, en el plano sociológico la diferencia entre la teoría teológica y la contractual sobre el origen del gobierno se presenta como la diferencia entre las condiciones sociales surgidas y los intereses de clase; la teoría teológica del gobierno expresa los intereses de la clase feudal; la teoría contractual refleja la estructura de las relaciones capitalistas y defiende los intereses de la burguesía en ascenso. En el plano de la historia resulta claro, sin embargo, que la teoría contractual, a pesar de su carácter idealista, no se limita a remplazar a la teológica, sino que representa una etapa más elevada en relación con ella, dado que libera al gobierno y al derecho de las antiguas envolturas teológicas y los presenta como instituciones humanas. El progreso en la realidad histórica (el remplazo del feudalismo por el capitalismo) condiciona, de este modo, el progreso del conocimiento.

Al respecto es posible señalar el desarrollo progresivo incluso en otras esferas, en la del arte por ejemplo, en la cual se presenta en forma menos evidente. Toda corriente artística importante contiene algo irrepetible y no transitorio, que no existía en las escuelas precedentes ni existirá en las sucesivas. Por este motivo una simple confrontación de las tragedias griegas con las películas actuales o de la arquitectura palaciega del siglo XVIII con la arquitectura industrial del siglo XX no lleva a nada, como no sea a la trivialidad y el absurdo. De todos modos, el cambio de corrientes y métodos artísticos no es un reflejo casual o simple de los desplazamientos sociales. Es también un proceso de ahondamiento artístico en el conocimiento del mundo. Y si se considera el proceso de desarrollo del arte desde este punto de vista, su progreso aparece evidente. El enriquecimiento de los medios figurativos y la ampliación de la diversidad de géneros artísticos, que abarca una gama cada vez más extensa de sentimientos y relaciones humanas, el ahondamiento de la caracterización psicológica; todas estas son tendencias del desarrollo artístico, que revelan el progreso del conocimiento artístico (y científico). Por otro lado, la democratización de la cultura aumenta en gran medida la fuerza de su in-

fluencia sobre la sociedad al hacerla accesible a masas cada vez más numerosas.

Por supuesto, el desarrollo del arte (o de cualquier otro aspecto de la vida social) no es parejo y rectilíneo. Las distintas corrientes artísticas no sólo se suceden las unas a las otras, sino que existen simultáneamente, y muchas veces sólo *a posteriori,* con los resultados obtenidos a la vista, es posible aclarar el nivel vital de cada una de estas corrientes. Puede ocurrir que una determinada corriente artística que enriquece cierto aspecto del arte represente una reducción del nivel social.

Finalmente, el carácter progresivo, en términos generales, del desarrollo no excluye ciertos zigzagueos laterales o hacia atrás, no excluye el hecho de que en el árbol sano del conocimiento humano en todas sus variadas formas aparezcan por momentos flores estériles y que, en el proceso vital del metabolismo, junto a productos necesarios y útiles haya algunos productos de descomposición. Productos de descomposición tales son, por ejemplo, en la ciencia actual, el idealismo filosófico, y en el arte actual las diversas excentricidades formalistas y la llamada pintura abstracta. Por este motivo, la tesis sobre el carácter progresivo del desarrollo social, en general, no exime al hombre de ciencia de la obligación de realizar un análisis histórico clasista, minucioso y concreto Esto rige no sólo para el arte, sino para todos los otros aspectc de la vida social.

Como dice Lenin, "la historia avanza haciendo zigzags y rodeos" [72]. Junto a los períodos de progreso se conocen períodos de decadencia, de descenso y retroceso. El desarrollo de la sociedad es interiormente contradictorio, especialmente en las condiciones de las formaciones antagónicas [73]. El capitalismo provocó en su tiempo una enorme aceleración del ritmo de desarrollo social, un progreso técnico y cultural gigantesco, pero la otra faz de este progreso fue el crecimiento de la explotación, de despojo y la destrucción de millones de trabajadores. El desarrollo de la ciencia convirtió al hombre en señor de la naturaleza en vez de lamentable esclavo, pero esa misma ciencia creó medios monstruosos de destrucción en masa que, al encontrarse en manos de los polí-

72 V. I. Lenin, *Obras completas,* t. XXVII, edic. rusa, pág. 137.

73 Este carácter antagónico del progreso fue señalado ya por Rousseau, quien dice que con cada paso de la civilización humana hacia adelante se ahonda la desigualdad entre los hombres.

ticos imperialistas, representan una amenaza mortal para toda la humanidad.

Si hablamos de sociedades históricas concretas, habrá que decir aquí que muchas veces nos encontramos con estancamientos y con una simple repetición del mismo ciclo sin que surja un contenido *nuevo*. Al explicar el estancamiento en la crisis del sistema esclavista, Engels escribe: "Allí donde la *esclavitud* es la forma dominante de explotación, convierte el trabajo en una actividad de esclavos, es decir, en una ocupación deshonrosa para hombres libres. Debido a ello, oculta la salida de tal modo de producción al tiempo que, por otra parte, se convierte en un obstáculo para un modo de producción más desarrollado; superar la esclavitud se trasforma entonces en una verdadera necesidad. Toda producción o sociedad basadas en el esclavismo desaparecerán a causa de esta contradicción. En la mayoría de los casos, el problema se resuelve por medio del sometimiento violento de la sociedad caduca por otra más fuerte (Grecia fue avasallada por Macedonia y, más tarde, por Roma). Mientras estas últimas, por su parte, tuvieron como base el trabajo esclavista, todo se redujo a un traslado del centro de gravitación, y todo el proceso se repitió en un estadio superior, hasta que se produjo (Roma) la conquista, de un nuevo modo de producción por parte del pueblo, que éste instaura en remplazo del esclavista" [74].

Cuando en las entrañas de la sociedad destruida por una sublevación victoriosa de los esclavos o de los siervos no se han formado aún las premisas materiales necesarias para el tránsito a un nuevo régimen, el resultado reproduce, repetidos, la esclavitud o el feudalismo.

Del mismo modo, el desarrollo histórico no es en absoluto parejo y regular, igual en todas las zonas de la vida social. Siempre se dan en él retrasos y desproporciones. En lo referente al arte, Marx dice francamente que "determinados períodos del florecimiento artístico no corresponden de ningún modo al desarrollo general de la sociedad y, en consecuencia, también el desarrollo de la base material de esta última constituye una especie de esqueleto de su organización" [75]. Además, algunos aspectos del arte no corresponden en absoluto al desarrollo de las fuerzas productivas.

[74] F. Engels, *Anti-Dühring*, edic. rusa, pág. 330.

[75] C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, ed. rusa, pág. 224.

¡Cómo nos entusiasma y alegra hoy el arte claro, lleno de alegría de vivir, de los antiguos griegos! Pero así como el hombre no puede volver a ser niño, con sus alegrías espontáneas, tampoco es posible hoy un renacimiento del arte que se base en la mitología. El arte de cada época dada refleja a su modo el cambiante mundo y cada uno de estos puntos de vista infinitamente variados representa un valor no transitorio, justamente porque trasforma al mundo reflejado en el arte, y la humanidad ya nunca volverá a mirar dicho mundo con los ojos del pasado.

Por otra parte, cualquier marcha zigzagueante en la historia puede frenar pero no detener su constante desarrollo. Y estos mismos zigzags no representan nada más que un proceso de descomposición de las formas sociales perimidas, para cuyo remplazo existen ya otras nuevas, que incluyen todo lo firme, valioso y sano que existía en sus predecesoras. En la lucha contra lo nuevo las fuerzas del mundo perimido tiran cada vez con más fuerza a la humanidad hacia atrás. Pero los esfuerzos de las clases reaccionarias por parar la rueda de la historia son vanos. No es casual que el período de la crisis general del capitalismo sea asimismo el de afianzamiento del socialismo en escala mundial.

El remplazo del sistema capitalista por el socialista es un proceso necesario, la ley fundamental que rige la época actual. Como escribe Marx, la forma capitalista de producción, enredada en su contradicciones antagónicas y convertida en freno del proceso social, crea necesariamnte las condiciones para su propia destrucción. "Y sólo cuando una gran revolución social se apropie las conquistas de la época burguesa, el mercado mundial y las modernas fuerzas productivas, sometiéndolos al control común de los pueblos más avanzados, sólo entonces el progreso humano habrá dejado de parecerse a ese horrible ídolo pagano que sólo quería beber el néctar en el cráneo del sacrificado" [76].

En las condiciones del socialismo se supera el antagonismo propio del progreso social en una sociedad de clases.

En primer lugar, la victoria de la revolución socialista, como demuestra irrefutablemente la experiencia de la Unión Soviética y de los otros países socialistas, representa una aceleración gigantesca del ritmo de desarrollo social y, en particular, del crecimiento del trabajo productivo. En la URSS, por ejemplo, en 1958 el tra-

[76] C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, ed. cit., pág. 235.

bajo de los obreros en la industria aumentó en diez veces, en comparación con 1913, y el volumen de la producción global aumentó treinta y seis veces. Estos increíbles ritmos permitirán a nuestro país, de acuerdo con las directivas del XXI Congreso del partido, alcanzar y sobrepasar, en el curso de los años inmediatos, a Estados Unidos en la producción de los artículos principales de consumo, asegurando a los trabajadores de la URSS el nivel de vida más alto del mundo. Los logros de la ciencia soviética, de los cuales los más espectaculares han sido el lanzamiento de los satélites artificiales de la tierra y los planetas artificiales, amplían enormemente el dominio del hombre sobre las fuerzas elementales de la naturaleza.

En segundo término, el establecimiento de la propiedad social sobre los instrumentos y medios de producción, así como la supresión de las clases explotadoras, elevan en forma ilimitada la función de la conciencia social, permiten a la sociedad planificar y orientar concientemente la marcha de su desarrollo. En la medida en que las leyes económicas del socialismo nos son conocidas (y el grado de este conocimiento se eleva incesantemente), la sociedad utiliza de manera conciente estas leyes de acuerdo con sus intereses; por tal motivo, las leyes objetivas —sin perder su carácter específico— dejan de actuar como fuerzas elementales. Esta es la trasformación de la necesidad en libertad, el salto del reino de la necesidad al reino de la libertad, de que hablaba Engels.

En tercer lugar, el socialismo llama a una activa creación histórica a las más amplias masas de trabajadores, a los cuales asegura tiempo libre para la cultura, para las ciencias y la dirección política de la sociedad. Todos los logros del progreso social pertenecen ahora a todo el pueblo. Esto garantiza el florecimiento de las fuerzas y las capacidades de millones de seres humanos, confirmando la predicción de Lenin, en el sentido de que "sólo con el socialismo comienza un movimiento rápido y auténtico de progreso en todos los aspectos de la vida social e individual, un movimiento verdaderamente de masas, en el que toma parte, primero, la *mayoría* de la población y luego la población entera" [77].

La liberación de las masas laboriosas implica la liberación de la personalidad. Al abrir a todos los trabajadores el amplio camino hacia la ciencia, los conocimientos y la actividad política, el socialismo ha minado las bases del individualismo burgués y sentado las bases de la combinación orgánica de los intereses persona-

[77] V. I. Lenin, *Obras completas*, t. XXV, ed. cit., pág. 466.

les y los colectivos, sin lo cual no es posible un desarrollo multilateral de la personalidad. La comunidad socialista se basa en el elevado desarrollo de cada individuo, y en su iniciativa, su audacia, sus principios morales, y no en un individuo servil y sin personalidad. A la "destrucción de la personalidad" típica en la sociedad burguesa actual, contrapone el socialismo el auténtico florecimiento del hombre dentro de la comunidad unida de los constructores del comunismo.

Por último, la peculiaridad del progreso social bajo el socialismo consiste en que continuamente supera las desarmonías heredadas del pasado y la desigualdad en el desarrollo de las distintas ramas de la economía y la cultura, en el nivel de desarrollo de las diferentes regiones y países. Esto asegura la planificación del desarrollo social y la profunda unidad interna del sistema socialista mundial.

Estas peculiaridades del desarrollo de la sociedad socialista predeterminan el resultado final de su competición con el capitalismo. Como dice N. S. Jruschov, "el régimen social que dé al pueblo más bienes materiales, el que ofrezca al pueblo posibilidades ilimitadas para su desarrollo espiritual, es el régimen progresista, el que tiene el futuro por delante"[78].

Las posiciones del marxismo-leninismo sobre el progreso social no sólo aclaran las perspectivas del desarrollo ulterior de la sociedad humana, sino que tienen muchísima importancia para una división científica de la historia universal en períodos. La categoría central es aquí la del sistema económico-social.

Por sistema económico-social entiende el marxismo un organismo social íntegro, la unidad de todas las relaciones económico-sociales, políticas y espirituales de la sociedad, en un momento dado de su desarrollo. El sistema económico-social representa la unidad orgánica del modo de producción y las variadas formas engendradas por él en la superestructura en la comunidad histórica de los hombres, las familias, etc.[79]. Al representar un todo social unificado, todo sistema tiene sus leyes específicas, sus peculiaridades

[78] N. S. Jruschov, *Palabras finales en la Sesión Extraordinaria del XXI Congreso del Partido Comunista de la URSS*, Gospolitizdat,, 1959, pág. 13.

[79] "Supóngase etapas particulares del desarrollo de la producción, del comercio y del consumo, y se tendrá un orden social correspondiente, una correspondiente organización de la familia y de las jerarquías o clases; en una palabra, una correspondiente sociedad civil" (C. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, ed. cit., págs. 14-15).

y sus etapas de desarrollo. Al mismo tiempo, cada sistema representa un estadio normal en el desarrollo constante de la historia universal. Un sistema es a la vez la encarnación de una de las interrupciones del proceso histórico y uno de los eslabones en su constante desarrollo.

"Ni un solo sistema social —escribe Marx— se extingue antes de que se hayan desarrollado todas sus fuerzas productivas a las cuales deja el campo libre necesario; las relaciones de producción superiores nunca se manifiestan antes de que maduren las condiciones materiales de su existencia en el seno de la vieja sociedad. Por esta razón, la humanidad siempre se plantea únicamente los problemas que es capaz de resolver, del mismo modo que, como lo revela un análisis más a fondo, la tarea surge tan sólo cuando las condiciones materiales para su solución ya están dadas o, por lo menos, están a punto de serlo"[80].

Siendo históricamente limitado y transitorio, cada sistema económico social es a la vez un eslabón necesario en el desarrollo constante de la humanidad. Esto exige del historiador y del sociólogo un severísimo historicismo. La esclavitud de la antigüedad representó una de las formas más crueles y repelentes de la explotación del hombre por el hombre. "Sin esclavitud, no podría concebirse el Estado griego, ni podrían concebirse el arte ni la ciencia de Grecia; sin esclavitud no hubiera existido el Imperio romano. Y sin las bases del helenismo y del Imperio romano, tampoco habría llegado a formarse la moderna Europa. No deberíamos olvidar jamás que todo nuestro desarrollo económico, político e intelectual tuvo como condición previa un estado de cosas en que la esclavitud era una institución no sólo necesaria sino sancionada y acatada de un modo general. En este sentido, podemos legítimamente afirmar: sin la esclavitud antigua no existiría el socialismo moderno" [81]. Lo mismo podría decirse de cualquier otro sistema.

Dado que la categoría de sistema económico-social se manifiesta como el carácter específico de las distintas etapas del desarrollo social y de su continuidad interna, es natural que la periodización de la historia universal deba hacerse justamente sobre la base de los sistemas. Así procede la historiografía marxista. Pero aquí surge una dificultad.

80 C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, ed. rusa, pág. 8.

81 F. Engels, *Anti Duhring*, ed. cit., pág. 169.

El sistema como categoría teórica no puede reflejar el carácter específico del proceso histórico en su plenitud. La continuidad de los cambios de sistemas refleja la lógica objetiva de la historia universal, pero no es obligatoria para todos los pueblos. Ha habido pueblos que del régimen de la comunidad primitiva pasaron directamente al régimen feudal. En las condiciones actuales existe la posibilidad, para determinados pueblos, ayudados por los países socialistas avanzados, de pasar del feudalismo al socialismo, saltando el capitalismo, como ocurre por ejemplo en la República Popular de Mongolia. Además, en virtud del desarrollo histórico desigual, hasta el momento ningún sistema (a excepción del comunal primitivo) ha predominado de manera exclusiva en toda la tierra. El sistema esclavista de producción dominó plenamente nada más que un territorio muy limitado, asociado al sistema de la comunidad primitiva. Lo mismo puede decirse del feudalismo. El capitalismo en buena medida uniformó el proceso histórico, aunque ha estado lejos de hacerlo en forma total. Aun en nuestros días existen, en una parte considerable del globo terráqueo, formas de explotación feudal, y en alguna que otra parte, formas aun más arcaicas. Finalmente, la gran Revolución Socialista de Octubre implantó el nuevo régimen socialista, planteando así el principio de la competición entre capitalismo y socialismo.

Al comprobar esta diversidad de planos del proceso histórico, los historiadores burgueses acusan a la periodización marxista de la historia de ser un "esquematismo sociológico" [82].

Sin embargo los reparos de este tipo no tienen fundamento pues la complejidad y desigualdad del proceso histórico mundial no excluyen la posibilidad de su división en períodos, de acuerdo con los distintos sistemas. Cada sistema dado no es simplemente un "modelo teórico", sino la generalización de ciertos rasgos de una sociedad histórica objetivamente existente y de un período histórico. Esto permite combinar el principio lógico de composición de la historia con el cronológico y completar con un nuevo contenido los viejos conceptos de historia "antigua", "media" y "moderna". La "prehistoria" es considerada así como el período de predominio del sistema comunal primitivo, la historia "antigua" corresponde al esclavismo, la historia "media" al feudalismo y la "moderna" a la forma de producción capitalista.

[82] Véase, por ejemplo, el artículo de M. Hodgson en *Viéstnik istorii mirovói kulturi* núm. 1, 1957, pág. 16.

Esta periodización tiene un carácter histórico universal, a pesar de las considerables diferencias regionales en el desarrollo de los distintos pueblos. Al fundamentar esta periodización en la clasificación de las tendencias decisivas y dirigentes de un período dado, no nos apartamos en absoluto del principio del historicismo.

La "Edad Media" como período de predominio del feudalismo es una etapa de desarrollo, no sólo de la historia europea, sino también de la asiática. La historia de Oriente y Occidente entre los siglos III y XIII revela una esencial comunidad de los procesos fundamentales de la vida económico-social y espiritual (vigencia de la propiedad territorial feudal, antagonismo entre el siervo de la gleba y el señor feudal como base del antagonismo social, grandes movimientos campesinos, surgimiento de religiones mundiales con ciertos rasgos comunes, etc.) [83].

Es cierto que después esta sincronización se quebranta. En el momento en que se forman en Europa las relaciones capitalistas —que en los siglos XVI-XVIII inician un nuevo período, el del sistema capitalista—, en Oriente el feudalismo adopta formas de estancamiento. Pero esta irregularidad del desarrollo social no le quita al historiador el derecho de efectuar una periodización de la historia universal. Por cuanto, como es sabido, el capitalismo es un estadio normal del desarrollo social que sigue al feudalismo, es imposible dejar de reconocer, en consecuencia, que "el país industrialmente más desarrollado muestra al menos desarrollado nada más que un cuadro de su propio futuro" [84]. En consecuencia, a partir del momento de afianzamiento de un nuevo sistema, aunque sólo sea en algunos países, tenemos derecho a considerar que estos países están avanzados en una escala mundial y que justamente en su desarrollo se basa la periodización histórica general. Por eso iniciamos la "Historia Moderna", la historia del capitalismo, desde el momento en que éste se afianza en unos países adelantados de Europa, aunque en la mayor parte del planeta regía entonces el feudalismo.

Del mismo modo, la "historia contemporánea", como período de derrumbe del capitalismo y afianzamiento del socialismo, la iniciamos en 1917.

[83] Véase, N. I. Conrad: "La «Edad Media» en la ciencia histórica". Recopilación, *De la Historia de las Ideas Político-Sociales*, Moscú 1955, pág. 76-96.
[84] C. Marx, *El Capital*, t. 1, edic. rusa, pág. 4.

Si en el año 1917 las trasformaciones socialistas se iniciaron apenas en nuestro país, actualmente somos testigos de la marcha victoriosa del sistema socialista mundial. Como dijo N. S. Jruschov en su informe ante el XXI Congreso del partido, la relación de fuerzas en el mundo actual ha cambiado en tal medida a favor del socialismo, que suprime la posibilidad de una restauración del capitalismo en la URSS: "Esto significa que el socialismo ha vencido no sólo plenamente, sino también definitivamente" [85]. La acción de la URSS en el período de construcción de la sociedad comunista tiene enorme importancia internacional. Como lo señaló en su exposición Jruschov, es difícil suponer que uno de los países del socialismo llegue al comunismo en el momento en que otros se encuentren en los primeros estadios de la construcción del socialismo. Tomando en cuenta la tendencia objetiva al equiparamiento del nivel económico y cultural de desarrollo de todos los países socialistas, es mucho más verosímil que éstos pasen a la fase más elevada del comunismo en forma más o menos simultánea, utilizando para ello las posibilidades internas del régimen socialista y también la ayuda mutua de todos los países del campo socialista.

De tal modo, la marcha del desarrollo social confirma plenamente la tesis del materialismo histórico sobre los estadios regidos por leyes del desarrollo progresivo de la sociedad humana en que se basa la periodización de su historia.

Naturalmente, los principios generales de la construcción de la historia universal no suprimen las dificultades de la periodización histórica concreta. Los límites cronológicos de los distintos períodos históricos siguen siendo discutibles en muchos puntos.

La periodización de acuerdo con los sistemas, justa para la historia universal, no es siempre aplicable a la historia de un pueblo en particular, que puede no haber pasado por todas esas etapas. Queda asimismo el problema, no elaborado en las publicaciones marxistas, de los principios que rigen la combinación de la periodización de la historia de los fenómenos sociales particulares (arte, literatura, técnica, etc.) y la periodización histórica general, etc.

Pero estos problemas, muy importantes considerados en sí mismos, son de todos modos derivados. Mucho más importante es

[85] N. S. Jruschov, *Acerca de las cifras de control del desarrollo de la economía nacional de la URSS en 1959-1965*, ed. cit., pág. 125.

el hecho de que, en el momento en que la filosofía burguesa de la historia socava la idea de la unidad del proceso histórico, niega el progreso social y la posibilidad de la periodización científica de la historia, el materialismo histórico contribuye a la solución de todos estos complejos problemas. En esto, como en la solución del problema de la verdad objetiva y la objetividad en la historia, el materialismo histórico demuestra ser el único camino fructífero para la ciencia histórica.

Capítulo X

ALGUNAS CONCLUSIONES

LAS DERIVACIONES POLITICAS DE LA FILOSOFIA IDEALISTA DE LA HISTORIA Y LA POLEMICA SUSCITADA POR ELLA ENTRE LOS HISTORIADORES BURGUESES

La filosofía idealista de la historia, que pone en tela de juicio las categorías fundamentales de la ciencia histórica y niega la posibilidad del conocimiento histórico objetivo, sirve de base teórica para las falsificaciones del pasado histórico por parte de los historiadores burgueses reaccionarios. Pero su significado está lejos de agotarse en la influencia ejercida sobre la práctica de la investigación histórica. El papel que desempeña esta filosofía reaccionaria no es menos importante en la lucha ideológica contra el marxismo y en la fundamentación del revisionismo filosófico.

El marxismo-leninismo es una doctrina de una pieza, monolítica, de la cual no es posible quitar ni una sola piedra sin dañar toda la construcción. La "filosofía crítica de la historia" libra una campaña sistemática contra el fundamento mismo del marxismo-leninismo: la concepción materialista de la historia. En los ejemplos de Aron, Popper y otros filósofos burgueses hemos señalado cuán íntimamente se entrelazan el idealismo filosófico y la reacción política. Pero este entrelazamiento también se produce cuando no hay ataques abiertos contra el marxismo. Pues lo esencial no son las conclusiones que el filósofo mismo extrae de su concepción, sino las que se desprenden objetivamente de ella. *La "filosofía crítica de la historia", en todas sus formas, es enemiga irreconcilia-*

ble del marxismo-leninismo y apunta polémicamente contra el materialismo histórico.

No es una casualidad que los "argumentos" invocados por ella ocupen un importante lugar en los libros especialmente dedicados a la "refutación" y "crítica" del marxismo. "La pretensión de que el materialismo histórico descansa sobre leyes científicas —escribe uno de los «refutadores» ingleses del marxismo, R. Carew Hunt— implica el supuesto de que la historia es una ciencia exacta y de que es posible predecir su desarrollo futuro" [1]. En consecuencia, con la "refutación" de esta tesis debe empezar la "crítica" del marxismo. Del mismo modo opina el sociólogo reaccionario canadiense H. B. Mayo, al esforzarse en "refutar" la idea marxista de la existencia de leyes objetivas en el proceso histórico. De la historia sólo podemos recibir las respuestas —escribe— a las cuales apuntan nuestras preguntas, pero el único sentido de la historia es el que nosotros mismos le hemos atribuido [2]. De aquí extrae Mayo la conclusión de que la tesis sobre el paso inevitable del capitalismo al comunismo no es la expresión de una necesidad histórica objetiva, sino de un simple "deseo" de los comunistas. De este modo, la crítica "teórica" del conocimiento histórico prepara el terreno para el ataque a los principios políticos del marxismo-leninismo.

En forma característica, estas mismas ideas son difundidas por los revisionistas actuales, quienes bajo la pantalla de "una actitud creadora ante la teoría" disimulan su traición a la causa de la clase trabajadora. "Ahora resulta claro —escribe L. Kolakovski en su artículo *El concepto actual e inactual del marxismo*— que muchos pensamientos de Marx, ante todo en el terreno de la previsión de la historia o su desarrollo ulterior, no se apoyaban —como la mayoría de las predicciones— en la despiadada prueba de la realidad y tenían el valor que tienen las utopías: el de ser más un estímulo moral que una teoría científica" [3]. Djilas inicia su libelo contra el sistema socialista con consideraciones sobre la inconsistencia de unas supuestas pretensiones de los marxistas a poseer un conocimiento pleno, definitivo y absoluto de las leyes de la his-

1 R. Carew Hunt, *The Theory and Practice of Communism*, London 1957, pág. 51.

2 H. B. Mayo, *Democracy and Marxism*, New York 1955, pág. 157.

3 *Voprosi filosofii*, núm. 4, 1957, pág. 108.

toria. Los renegados de los partidos comunistas occidentales hablan del carácter "religioso", "dogmático", del determinismo marxista. Así, existe un vínculo orgánico entre el relativismo filosófico-histórico y el revisionismo político.

Sin embargo, sería un grave error si, basándonos en esto, tomáramos por pensadores progresistas a todos los que formulan críticas a la orientación relativista-presentista. Esta orientación es muy esquemática y por lo tanto suele ser combatida por los historiadores más reaccionarios, en el deseo de demostrar que en la sociedad de clases puede haber una "ciencia independiente de la política", y que un investigador puede arreglárselas sin filosofía alguna.

Como ejemplo característico de la crítica del presentismo desde las posiciones de la reacción podemos referirnos a las ideas del historiador militar norteamericano S. E. Morrison, quien somete a crítica el subjetivismo filosófico de Read desde el punto de vista de una total negación de toda filosofía. "No puedo proponer nada revolucionario, nada que sea nuevo siquiera —escribe—. He cultivado ese dilatado jardín de la experiencia humana que llamamos historia, sin preocuparme en lo más mínimo por las leyes, las causas primordiales y, en general, de cómo ocurría la cosa." En opinión de Morrison, "los cursos sobre metodología de la historia no valen el tiempo que uno gasta en ellos", y toda la metodología no es más que "el resultado del buen sentido cuando tiene en cuenta las circunstancias" [4]. La invitación a la "objetividad" no es óbice para que Morrison se lance contra los marxistas, condene todo intento de elucidar científicamente la historia de Estados Unidos y haga la propaganda de una historia de Estados Unidos escrita desde las posiciones del "sano conservadorismo".

Otro historiador burgués norteamericano, J. Malin, invita también a rechazar toda teoría general. Critica acerbamente las concepciones relativistas y presentistas de Beard, Becker, Reed y otros historiadores norteamericanos, demostrando que esta teoría eclecticista, interiormente contradictoria, está enlazada íntimamente a los esfuerzos de la política reaccionaria en la Norteamérica actual. Pero, proclamando la "independencia" de la ciencia histórica de la lucha política, Malin no sólo deforma el estado de cosas real, sino que desvaloriza la ciencia histórica. "No se le puede echar la culpa

[4] S. E. Morrison, "Faith of a Historian", *American Historical Review*, vol. LVI, núm. 2, January 1951, pág. 261-263.

al historiador de que la historia sea inútil. La historia no sólo es inútil, sino que el historiador debe enorgullecerse de esta inutilidad" [5]. La historia, desde su punto de vista, debe ser una simple descripción de acontecimientos singulares, sin intentar generalizarlos o formular ley alguna al respecto.

El esfuerzo por resucitar en nuestros días semejante punto de vista sobre la historia es tan reaccionario como lo sería el esfuerzo por prescindir de la teoría de la relatividad y volver a los conceptos de la mecánica clásica. La dialéctica se abre camino, inexorablemente, en la historia, rompiendo representaciones y esquemas viejos y metafísicos, y no hay fuerza capaz de detenerla. La argumentación de los partidarios de la ciencia histórica "pura" no resiste a ninguna crítica. ¿Es posible tomar en serio la exigencia mística de "olvido" de la propia personalidad del historiador? ¿Es posible creer que el que mejor entiende la historia es el que vuelve la espalda al presente? Como dice acertadamente Engels en su prefacio al tercer tomo de *El Capital,* "... en nuestros tiempos tempestuosos, los teorizadores puros en el terreno de los intereses sociales sólo se encuentran en el campo de la reacción, y justamente porque estos señores no son en modo alguno teorizadores, sino simples defensores de esta reacción" [6].

Los historiadores relativistas intentan "refutar" la teoría marxista-leninista con declaraciones sobre la "imposibilidad" del conocimiento objetivo y la relatividad de cualesquiera puntos de vista existentes, criticando al materialismo histórico por una supuesta "atribución de un carácter absoluto" a los conceptos históricos. Por el contrario, los que propugnan la "ciencia pura" se lanzan contra el principio partidista de la historiografía marxista y consideran al marxismo una encarnación del relativismo. Pero su conclusión última es la misma de los relativistas: la imposibilidad de un tratamiento científico de la historia, la imposibilidad de una generalización científica de la experiencia histórica. Es así como el objetivismo y el subjetivismo, pese a su carácter en apariencia contradictorio, se complementan y se confunden el uno con el otro.

El mismo propósito mueve a los actuales revisionistas, que atacan el principio leninista del partidismo en la literatura y el arte, y propugnan la "liberación" de la ciencia social en lo referente a la influencia de la ideología, intentando hacer la "síntesis"

5 J. C. Malin, *On the Nature of History,* Lawrence, Kansas, 1954, pág. 39.
6 C. Marx, *El Capital,* t. III, ed. cit., pág. 2.

del materialismo con el idealismo, del marxismo con la sociología burguesa [7].

Llamar la atención sobre este estrecho parentesco entre objetivismo y subjetivismo es tanto más necesario porque, en estos últimos años, en la literatura histórico-filosófica burguesa, especialmente entre los historiadores profesionales, se ha acentuado notablemente la actitud crítica hacia los extremismos de la concepción relativista-presentista. Esto se relaciona tanto con la inconsistencia del subjetivismo aplicado a la investigación como con su vinculación excesivamente patente con la abierta reacción política, lo cual no es del agrado de muchos intelectuales de pensamiento liberal.

En su obra *Materialismo y empiriocriticismo* Lenin subrayaba "... la preciosa confesión de Mach, de que en su práctica los hombres se guían completa y exclusivamente por la teoría materialista del conocimiento; en cuanto al intento de eludirla «teóricamente», no hace más que expresar las inclinaciones seudocientífico-escolásticas y alambicadamente idealistas de Mach" [8].

El físico idealista puede *interpretar* a su gusto los resultados de sus experimentos, pero en medio del experimento mismo no se le ocurre poner en duda la realidad de la naturaleza que está estudiando, de sus aparatos, etc. Análogamente, por mucho que afinen los conceptos los subjetivistas, procurando demostrar que la historia no está subordinada a la ley de causalidad, ni un solo historiador podrá dejar de hacer uso de una explicación causal de los acontecimientos históricos (aunque esta explicación pueda ser errónea, desfigurada). Por más que los filósofos burgueses nieguen la realidad del espacio y del tiempo, el historiador no puede construir su exposición fuera de estas categorías objetivas; puede elaborar arbitrariamente un esquema de la periodización de la historia, pero no negar simplemente el nexo cronológico entre los hechos. De aquí surge la inevitable *contradicción entre la teoría subjetivista y la práctica de la investigación histórica,* que se da hasta en los relativistas más consecuentes.

Como dice el historiador burgués norteamericano W. Coates,

[7] Véase, M. D. Kammari, "El mito revisionista de la «liberación» ideológica de la ciencia", *Voprosi filosofii* núm. 7, 1958, pág. 3-19; U. A. Asćiev, "Neopositivismo y materialismo histórico", *Viéstnik LGU,* núm. 17, 1958, parte 3ª, págs. 64-73.

[8] V. I. Lenin, *Obras Completas,* t. XIV, ed. cit., pág. 139.

ni siquiera los historiadores relativistas más extremistas pueden, si siguen siendo historiadores, negarse a estudiar los hechos históricos y debido a ello, "aunque por todos los medios reduzcan la objetividad de las conclusiones del historiador, no tienen la intención de prescindir de los instrumentos técnicos destinados a lograr la objetividad" [9]. El historiador norteamericano Beard, que habla de la incognoscibilidad de la historia, escribe, hacia el final del artículo citado por nosotros: "Los intentos de abarcar la totalidad de la historia deberán continuar y continuarán, aunque se haya demostrado que la realización de tal cosa es un sueño" [10].

Teóricamente, Beard considera que los hechos de la historia son tan subjetivos como su generalización, pero en su trabajo histórico concreto, *La idea del interés nacional*, se sitúa claramente en el terreno de la delimitación de hechos y conclusiones que él mismo ha negado en teoría [11]. Por este motivo hasta el historiador burgués Commager, que es favorable a Beard y lo considera "el más filosófico de los historiadores norteamericanos actuales", además de tener una actitud de simpatía hacia el pragmatismo, se ve obligado a admitir la inconsistencia del relativismo de Beard [12].

Si bien el subjetivismo no puede suprimir del todo la investigación histórica, puede socavar seriamente sus bases. Un ejemplo convincente de la influencia disolvente del subjetivismo sobre los historiadores burgueses está dado por la obra del mismo Beard. Éste inició su actividad con una serie de extensas obras, que tenían un sentido progresista en la historiografía norteamericana. Su primera obra conocida, *La interpretación económica de la Constitución* (1913), era un intento serio de realizar un análisis científico de las instituciones políticas norteamericanas, y fue bien recibida en los círculos democráticos de Estados Unidos. Pero en su evolu-

9 W. H. Coates, "Relativism and the use of Hypothesis in History", *The Journal of Modern History*, vol. XXI, núm. 1, March 1949, pág. 24.

10 *The American Historical Review*, October 1935, págs. 86-87.

11 Véase, Ch. Beard, *The Idea of National Interest*, vol. I, New York 1934, págs. 28-29.

12 "La objeción verdadera que se puede hacer contra el historicismo de Beard no es el hecho de que niega la determinación, sino su esterilidad y su falta de consecuencia en el sentido literal de la palabra. Es fácil reconocer que la historia (como casi todo en la vida) es subjetiva, fragmentaria e incompleta, pero para escribir la historia fue necesario dejar de lado esta posición" (Hs. S. Commager: *The American Mind. An Interpretation of American Thought and Character Since the 1880*, pág. 309). Véase, J. Huizinga, *Im Bann der Geshichte, Betrachtungen und Gestaltungen*, Amsterdam 1942, págs. 71-78.

ción ulterior, las ideas políticas de Beard se hicieron cada vez más reaccionarias, y en filosofía adoptó una posición idealista subjetivista. Esto equivalió a renegar de sus mismas concepciones históricas. Los trabajos que escribió entre 1930 y 1940 son un elocuente ejemplo de la degradación de un historiador. Su último libro *El presidente Roosevelt y la guerra* (1948), daba una visión tan deformada de la historia de la segunda guerra mundial, de acuerdo con los intereses de los círculos profascistas de Estados Unidos, que mereció la franca condenación de muchos historiadores, algunos totalmente conservadores, y la entusiasta aprobación de la prensa de Hearst [13].

El relativismo filosófico, especialmente en forma de "presentismo", engendra una actitud de desdén hacia el estudio de los hechos históricos y la cronología, y constituye el fundamento teórico de la modernización y falsificación de la historia.

"La actual generación —se lamenta el historiador burgués norteamericano W. D. Allen— se distingue por la falta total de un sentido de la cronología. Todos los siglos y las generaciones pasados son idénticos para la mayoría de los jóvenes." Cita el caso de un grupo de "jóvenes cultivados", que acababan de terminar un curso de historia de la "civilización occidental", y que situaban a Platón y Aristóteles... en la Edad Media. "Los mismos estudiantes no fueron capaces de decir en qué siglo se había iniciado la Reforma de Lutero. ¿Existen hoy muchos estudiantes capaces de contestar esta pregunta?, pregunta con melancolía [14].

Cuanto más claramente se dibuja el nexo entre la filosofía relativista de la historia y la política reaccionaria, tanta más inquietud se apodera de los honrados historiadores del mundo capitalista. No es casual que la orientación presentista, que se manifiesta en la exposición de la Asociación Norteamericana de la Historia, titulada *Teoría y práctica en la investigación histórica* y concretada en el discurso de Read, haya suscitado tantos comentarios desfavorables, en Estados Unidos lo mismo que en Europa. "Nuestros nuevos historiógrafos son más subjetivistas que los mismos idealistas subjetivistas" [15], escribe el historiador norteamericano

[13] Un análisis detallado de la evolución de las ideas de Beard se encuentra en I. P. Dementiev, "Sobre las ideas históricas de Charles Beard", *Voprosi istorii*, núm. 6, 1957, págs. 147-163.

[14] W. D. Allen, "The Cultivation of History", *American Association University Professors Bulletin*, vol. 36, núm. 4, Winter 1950, págs. 756-757.

[15] C. Destler: "Some Observations on Contemporary Historical Theory", *American Historical Review*, vol. LV, núm. 3, April 1950, pág. 511.

burgués Destler, y comprueba que Read, en el fondo, ha convertido la historia "en un instrumento de propaganda que entrega de antemano a cualquier grupo dirigente que tenga poder sobre el Capitolio" [16].

El historiador burgués liberal H. K. Beale, profesor en la Universidad de Wisconsin, presenta en su discurso "El historiador profesional: su teoría y su práctica" una crítica a fondo de la posición que se da en la ciencia histórica norteamericana en relación con el avance de la reacción ideológica y política. Afirma que "la historia está perdiendo rápidamente la posición que ocupaba antes" [17] y formula críticas a la tendencia que lleva a los historiadores más serios e informados a limitarse a la recolección minuciosa de datos, sin decidirse a hacer generalizaciones. "Debemos tener en cuenta —escribe— que si no interpretamos la historia y extraemos de ella lecciones con ayuda de nuestros conocimientos, esto lo harán en nuestro lugar los periodistas, comentaristas y popularizadores pero lo harán a ciegas" [18].

Beale condena a los poderes norteamericanos que dificultan a los historiadores el acceso a los archivos, y la existencia de "historiadores gubernamentales" privilegiados, que son los únicos que tienen acceso a los archivos secretos. Haciendo una alusión a la "escuela" de los historiadores de los negocios, critica a los que se ponen bajo el amparo de los consorcios capitalistas y reciben propinas.

No oculta su actitud hostil hacia el comunismo. Sin embargo, recomienda a los historiadores norteamericanos estudiar con buena voluntad e interés la historia del movimiento obrero, la lucha de los trabajadores, el problema negro, etc., y pide a los historiadores audacia y honestidad científica.

16 Ibid. p. 525. El problema de la autenticidad histórica inquieta a J. Huston. Después de citar declaraciones de historiadores burgueses norteamericanos que se contradicen francamente, Huston pregunta con desesperación: "¿Hay en realidad alguna diferencia entre la posición de los oradores callejeros incultos o la de los parciales directores de diarios y la posición de los almidonados historiadores científicos, aunque los últimos sean capaces de fundamentar sus escritos con centenares de notas a pie de página, cuidadosamente seleccionadas?" (J. A. Huston: "Do Historians Seek the Truth?", *The Social Studies for Teachers and Administrators*, vol. XLIV, núm. 7, November 1953, pág. 260).

17 H. K. Beale, "The Professional Historian: His Theory and His Practice", *The Pacific Historical Review*, vol. XXII, núm. 3, August 1953, pág. 227.

18 H. K. Beale, "The professional Historian: His Theory and his Practice", *The Pacific Historical Review*, vol. XXII, *August* 1953, pág. 230.

Señala que la amenaza a la libertad de la investigación histórica no proviene sólo del exterior, de los monopolios y los órganos gubernamentales, sino también del interior, de las tendencias reaccionarias de los mismos historiadores. "Tenemos nuestros propios «cazadores de brujas», que condenan las nuevas ideas que los perturban y que se les oponen" [19], escribe. Vinculando acertadamente el discurso de Read con las tendencias generales del maccartismo, Beale pide a los historiadores que ofrezcan resistencia al avance de la reacción.

Su discurso, como los otros hechos aducidos, testimonian que la falsificación de la historia —cuyos fundamentos teóricos son el relativismo y el escepticismo— encuentra una decidida oposición dentro de la propia historiografía burguesa. De todos modos, al rechazar el "extremismo" subjetivista, los historiadores burgueses no pueden refutarlo teóricamente, y esto comprende incluso a los autores burgueses más audaces y progresistas.

En este sentido son características las ideas del gran historiador francés M. Bloch, que murió heroicamente en 1944, en el frente de la Resistencia [20]. En su libro *Apología de la historia* Bloch sale en defensa de la ciencia histórica contra el escepticismo y el agnosticismo disolvente. Sus argumentos suelen ser convincentes y pertinentes. Los subjetivistas sostienen que el historiador no puede conocer los acontecimientos del pasado, puesto que no ha sido testigo de ellos. Bloch se opone decididamente a esta aseveración. Es verdad, dice, que ningún egiptólogo ha visto a Ramsés, que ningún historiador actual ha oído los cañones de Austerlitz, pero lo cierto es que ni siquiera el presente puede ser conocido siempre mediante "la observación directa". Cuando el economista establece generalizaciones sobre la base de datos estadísticos está utilizando también datos de una experiencia indirecta. Negar esto equivaldría a negar la posibilidad misma del conocimiento. El conocimiento de la vida social, tanto del pasado como del presente, sigue "huellas ya trazadas". Y no tiene importancia alguna el motivo por el cual el objeto dado no es accesible a una representación sensible directa, sea por su naturaleza (por ejemplo, el átomo aislado) o por el simple paso del tiempo (el pasado histórico) [21]. Por supuesto, es-

19 Ibid., pág. 253.

20 Véase, al respecto I. S. Kon y A. D. Lublinskaia: "Las obras del historiador francés M. Bloch", *Voprosi istorii* núm. 28, 1955, págs. 147-159.

21 Véase, M. Bloch, *Apologie pour l'Histoire, ou Metier d'historien*, Paris 1949, págs. 17-21.

cribe Bloch, el conocimiento del pasado no es fácil, pero sin ninguna duda es factible. "El pasado, en virtud de su misma definición, es algo que ya no puede ser cambiado. Pero el conocimiento del pasado es un proceso que cambia y se perfecciona interminablemente" [22].

Al exigir una actitud crítica en relación con las fuentes, Bloch previene al mismo tiempo contra el escepticismo, señalando que "el escepticismo de principio es una actitud intelectual no más respetable ni más fértil que la credulidad, con la cual convive fácilmente en algunas mentes de cortos alcances" [23].

Atribuye una elevada función social a la historia y se manifiesta contrario a la separación del pasado y el presente. Condena la posición que se ha presentado en la ciencia burguesa, en la cual "por un lado existe un puñado de anticuarios que experimentan un sombrío placer en quitar la mortaja a dioses muertos, y por otro lado están los sociólogos, los economistas, los publicistas, únicos investigadores de lo vivo" [24]. Lo cierto es que, al no conocer el origen de los fenómenos sociales, no es posible comprender su significado actual. Por otro lado, sólo la comprensión del presente permite al historiador orientarse adecuadamente entre los hechos del pasado. Demostrando el nexo entre el pasado y el presente, Bloch previene al mismo tiempo contra la modernización de la historia, subraya siempre la peculiaridad de las situaciones históricas y afirma que no es lícito trasladar los rasgos del presente al pasado. "Ni un solo fenómeno histórico podrá ser explicado alguna vez plenamente fuera de su tiempo. Esto es cierto en relación con todas las etapas del desarrollo, y también en relación con la actualidad. Hace ya mucho tiempo que lo expresó el proverbio árabe: «Los hombres se parecen más a sus tiempos que a sus padres» "[25].

Sin embargo, al criticar acertadamente el agnosticismo y el subjetivismo, Bloch no es capaz de oponerles una concepción armónica del mundo. A diferencia de los subjetivistas, opinaba que el historiador debe efectuar un análisis imparcial de los fenómenos del pasado. Pero, nos dice, existe la imparcialidad del juez y la

[22] Ibid., pág. 22.
[23] Ibid., pág. 35.
[24] M. Bloch, *Apologie pour l'Histoire, ou Metier d'historien*, París, 1949, pág. 11.
[25] Ibid., pág. 9.

del hombre de ciencia. Ambos se esfuerzan por llegar a la verdad, pero la tarea del hombre de ciencia culmina con la explicación de la forma en que ocurrió el hecho, mientras que el juez debe pronunciar sentencia y, en consecuencia, tomar partido, "Porque no es posible condenar o absolver sin seguir determinado sistema de valores, que no se desprende de ninguna ciencia positiva" [26]. Bloch considera que cualquier valoración tiene un carácter subjetivo y que por eso lo mejor que puede hacer el historiador es abstenerse de emitirla. El historiador no debe alabar ni reprobar, pues "No hay nada más cambiante por naturaleza que semejantes sentencias, que reflejan todas las vacilaciones de la conciencia social o del capricho individual" [27]. Es evidente que esto es un objetivismo burgués de primera agua, cuya inconsistencia ya hemos demostrado.

No es posible resolver los problemas teóricos que plantea la historia sin apartarse políticamente de la ideología burguesa. Por este motivo, incluso las ideas de los mejores historiadores burgueses y teorizadores de la historia, que son contrarios a la dirección dominante, resultan inconsecuentes y superficiales, a pesar de contener valiosos puntos de vista aislados [28]. Al rechazar en principio la existencia de leyes objetivas en la historia, ven en la vuelta de la historia al empirismo "puro", al estudio de los hechos aislados, la única salida del atolladero creado por el relativismo.

De estos puntos de vista contradictorios no está libre el más consecuente y serio enemigo del relativismo histórico en la filosofía burguesa actual, el profesor norteamericano M. Mandelbaum, cuyo libro *El problema del conocimiento histórico. Respuesta al relativismo* (1938) contiene toda una serie de interesantes ideas.

Mandelbaum observa con acierto que el problema del objeto y los métodos de la ciencia histórica ha sido seriamente embrollado por los filósofos burgueses. La historia se define de un modo puramente metodológico, como una forma especial de investigación o como una disciplina que intenta estudiar y describir todo lo ocurrido en el curso de toda la existencia temporal de la humanidad.

Estos dos puntos de vista, dice Mandelbaum, son inconsistentes y llevan de manera inevitable al relativismo. Si la historia se define

26 Ibid., págs. 69-70.

27 Ibid., pág. 70.

28 Véase, por ejemplo, E. W. Strong: "Fact and understanding in History" (*The Journal of Prilosophy*, vol. XLIV, núm. 23, november 1947); "How is Practice of History Tied to Theory?" (*The Journal of Philosophy*, vol. XLVI, Nº 20, september 1949).

a partir del método, ello da por supuesto que los métodos empleados por el historiador le pertenecen solo a él, y, en consecuencia, la historia estaría en contradicción con el resto de las ciencias. Esto lleva a la negación de la objetividad de los conocimientos históricos. Pues si se considera que cualquier objeto investigado por el método histórico pertenece en forma inmanente a la historia, "¿cómo es posible explicar que el historiador en algunos casos elucide la personalidad de un futbolista determinado y en otros revele datos sobre la batalla de Canas? La única respuesta razonable a esta pregunta consistiría en decir que, en algunos casos, el historiador se interesa por la personalidad de determinado futbolista, pero que en la mayoría de los casos eso no le interesa. De este modo, el significado del sujeto en el establecimiento de un hecho depende del *significado que tiene para el historiador,* y no de que tal hecho debe ser conocido por quien quiera establecer que ocurrió objetivamente en determinado nexo de acontecimientos históricos" [29].

También lleva al relativismo el otro punto de vista, para el cual el objetivo del historiador es reproducir todo lo que ha ocurrido en el pasado. "Tal definición —escribe Mandelbaum— convierte en algo inagotable al objeto de estudio del historiador y el abismo entre la historia escrita y la realidad histórica se hace inconmensurablemente profundo [...]; esta definición del objeto de la historia vuelve inevitable una u otra forma de relativismo" [30].

Examinando detalladamente las posiciones fundamentales del "relativismo histórico" en los casos de Benedetto Croce, W. Dilthey y Karl Manheim, Mandelbaum expresa muchos conceptos acertados sobre el carácter del conocimiento histórico, las mutuas relaciones entre hechos y deducciones, los principios de la periodización histórica, etc., y rechaza el subjetivismo, el agnosticismo y el escepticismo a la moda en la literatura burguesa. Sin embargo, estas justas observaciones quedan a la postre en el aire, dado que Mandelbaum, al mantenerse dentro del marco del idealismo filosófico. no puede admitir el carácter objetivo, sometido a leyes, histórico-natural, del desarrollo social, lo cual vuelve insoluble en principio el problema de la verdad objetiva y la ciencia histórica. En último análisis, llega a un "pluralismo histórico" superficial y ecléctico.

[29] M. Mandelbaum, "Concerning Recent Trands in the Theory of Historiography, *The Journal of the History of Ideas,* vol. XVI, núm. 4, october 1955, pág. 515.

[30] Ibid.

"El pluralismo histórico —escribe— considera que el inmenso torrente de acontecimientos que llamamos el proceso histórico está constituído por un infinito número de elementos que no forman plenamente un sistema interrelacionado. Según esta concepción, tomemos el proceso histórico como un todo o elijamos determinada parte de este proceso, siempre nos encontraremos con que los componentes mismos están vinculados entre sí únicamente en forma temporal" [31]. Pero si no existen leyes generales en la realidad histórica y el nexo entre los acontecimientos sólo es "posible" pero no necesario, no puede haber una interpretación monista de la historia. La tarea del historiador, concluye Mandelbaum, "consiste en estudiar la naturaleza concreta de los acontecimientos reales, sin tratar de establecer entre estos acontecimientos un nexo necesario" [32].

Puede ser que en algún momento del futuro, escribe, se descubran las leyes del desarrollo social que expresan relaciones funcionales entre todos los acontecimientos históricos y los acontecimientos de un determinado aspecto de la vida social. "En tal caso, tal vez podamos considerar que tiene fundamento esta zona de investigación. Pero en la actualidad esta posibilidad parece muy le jana" [33]. Cualquier intento de "formular la ley del cambio histórico que explique el desarrollo de los acontecimientos" es para Mandelbaum "una empresa teóricamente absurda" [34].

De tal modo, hasta el mejor teorizador burgués de la historia llega en resumidas cuentas al eclecticismo y al empirismo superficial. Al defender la historia como ciencia empírica, Mandelbaum le niega el derecho a una amplia generalización sociológica y pone en tela de juicio la posibilidad misma de estas generalizaciones. La labor del historiador científico aparece así como idéntica a la tarea del periodista, que comunica la noticia del último asesinato sensacional, dado que también él se esfuerza por establecer y describir los acontecimientos que, en su conjunto, definen la singularidad del hecho acaecido [35]. Es completamente evidente que tal punto de

[31] M. Mandelbaum, *The Problem of the Historical Knowledge*, pág. 274.
[32] Ibíd., pág. 277.
[33] M. Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge*, pág. 291.
[34] M. Mandelbaum, "A Critique of Philosophy of History", *The Journal of Philosophy*, vol. XLV, núm. 4, July 1948, pág. 365.
Véase también en su artículo: "Some Neglected Philosophic Problems Regarding History", *The Journal of Philosophy*, vol. XLIX, núm. 10, May. 1952.
[35] M. Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge*, pág. 9.

vista no puede servir de fundamento a la historia como ciencia, dado que la objetividad del conocimiento histórico está indisolublemente ligada al reconocimiento de las leyes objetivas del proceso histórico, que son precisamente negadas por Mandelbaum.

La historiografía burguesa y el marxismo

Dada la naturaleza del tema tratado, hemos analizado en primer lugar libros y concepciones dirigidos francamente contra el marxismo. Sin embargo, sería erróneo creer que todos los historiadores burgueses realizan intentos de refutar al marxismo, de falsificarlo en forma conciente. El problema es mucho más complejo. Tanto los logros políticos del movimiento comunista, que demuestra en la práctica la fuerza y eficacia de la teoría marxista leninista, como la flagrante bancarrota teórica de la ideología burguesa, acercan cada vez más a los mejores representantes de la intelectualidad burguesa a la teoría marxista, y los llevan a asimilar en cualquier forma algunas de sus posiciones parciales. Como escriben Marx y Engels en el *Manifiesto del Partido Comunista*: "... en los períodos en que la lucha de clases se acerca a su desenlace, el proceso de desintegración de la clase dominante, de toda la vieja sociedad, adquiere un carácter tan violento, tan agudo, que una pequeña fracción de esa clase reniega de ella y se adhiere a la clase revolucionaria, a la clase en cuyas manos está el porvenir. Y así como antes una parte de la nobleza se pasó a la burguesía, en nuestros días un sector de la burguesía se pasa al proletariado, particularmente ese sector de los ideólogos burgueses que se han elevado teóricamente hasta la comprensión del conjunto del movimiento histórico" [36]. Naturalmente, la conversión de los intelectuales burgueses representa un proceso prolongado y complejo, pero, como subraya L. Casanova, sería un grave error no tenerla en cuenta y "negar el carácter progresista de todas las otras corrientes distintas del marxismo" [37]. Sin borrar las divergencias ideológicas que los marxistas tienen hasta con los mejores historiadores y teorizadores burgueses, es conveniente apoyar activamente los pasos —por tímidos

[36] C. Marx y F. Engels: *Obras escogidas*, pág. 20, ed. cit.

[37] L. Casanova: "El Partido Comunista Francés y los Intelectuales", *Pravda*, 7 de marzo de 1958.

y vacilantes que sean— que los alejan de la ideología reaccionaria dominante.

El complejo y contradictorio proceso de acercamiento al marxismo por parte de los mejores representantes de la intelectualidad de los países capitalistas se realiza en forma diversa. Una parte de los intelectuales empieza por una colaboración política con los comunistas, por la participación en una lucha conjunta por la paz, la democracia y el socialismo, y sólo más tarde adopta posiciones marxistas en su actividad profesional. Esto se explica por el hecho de que en los partidos comunistas de los países capitalistas hay cierto número de camaradas probados y firmes en el terreno político que, sin embargo, en su labor profesional —en la ciencia, el arte, etc.—, pagan tributo al idealismo, al formalismo y a otras corrientes burguesas semejantes. Por el contrario, otros representantes de la intelectualidad burguesa, siendo muy inestables políticamente y procurando ocupar posiciones "neutrales" en puntos fundamentales de la vida social, en el terreno profesional —en la ciencia, el arte, la literatura— se apartan de la ideología reaccionaria dominante y reconocen la exactitud de los puntos de vista marxistas en estos y otros problemas.

De todos modos, sería equivocado tomar por un "acercamiento al marxismo" todos los galanteos que se le hacen y que abundan, diseminados en las obras de algunos intelectuales burgueses. La influencia del marxismo sobre el pensamiento científico contemporáneo, y también sobre la ciencia histórica, es tan grande, que es reconocida ahora hasta por muchos enemigos declarados del marxismo [38].

[38] Por ejemplo, H. Sée, importante historiador burgués francés, autor de una serie de trabajos dedicados especialmente a la "crítica" del materialismo histórico, escribe que el materialismo histórico, "ha prestado y siempre sigue prestando grandes servicios a la ciencia histórica", que "nos ha ayudado a comprender mejor el pasado y el presente y a llevar la historia al seno de las ciencias" (H. Sée, *Materialisme Historique et Interpretation Economique de l'histoire*, París, 1927, págs. 129-131). ¿Explica todo el materialismo histórico?, pregunta otro historiador francés, G. Bourgeh. "Es poco probable. Pero suponemos que la hipótesis de base es justa y que la teoría marxista de «los grandes hombres» conserva todo su valor" (*Eventail de l'Histoire Vivante*, t. 1, París, 1953, pág. 38). Hasta H. M. Larson se ve obligada a reconocer que "la concepción materialista de la historia ha ejercido una influencia inestimable sobre la historiografía" (H. M. Larson, *Guide to Business History*, Cambridge, Mass. 1950, pág. 9).

Según L. Febvre, actualmente todo historiador conciente es un poco marxista. "Pues es evidente que en la actualidad un historiador, por poco cultivado que sea [...], está impregnado inevitablemente de la manera marxista de pensar, de confrontar los hechos y los ejemplos; y esto es así aunque nunca haya leído ni una línea de Marx, aunque se considere un ardiente «antimarxista» en todos los terrenos, salvo el científico. Muchas ideas que Marx expresó con suprema maestría han penetrado hace ya tiempo en el fondo común que constituye el caudal intelectual de nuestra generación" [39].

Las palabras citadas de Febvre son características en cuanto al papel desempeñado y la influencia ejercida por el materialismo histórico. Sin embargo, en ellas se expresa también el esfuerzo típico de muchos historiadores burgueses por quitar el filo a las divergencias ideológicas y teóricas que existen entre el marxismo y sus puntos de vista particulares. Tomando partes aisladas de la posición marxista, del mismo modo que el idealismo filosófico suele utilizar con fines de engaño una fraseología marxista, los historiadores burgueses rechazan el materialismo histórico como un todo, como teoría consecuente y método de las ciencias sociales. Afirman la "unilateralidad" de la concepción materialista de la historia e intentan diluirla en el agua chirla del eclecticismo idealista. El mismo Febvre, siguiendo su pensamiento sobre la importancia del marxismo para la ciencia histórica, escribe más adelante: "Yo, lo reconozco, no entiendo bien por qué los comunistas realizan tantos esfuerzos por «volver a la pureza de los textos marxistas»". Leed a Marx, leed a Lenin —dice Febvre—, pero dejad que sus ideas "se disuelvan un poco en un anonimato que no nos va a escandalizar" [40]. En otras palabras, trata de disolver el marxismo en la masa de las teorías burguesas idealistas. El carácter consecuente de la concepción materialista de la historia "escandaliza su conciencia burguesa".

La relación de los historiadores burgueses con el marxismo es claramente expresada por el historiador conservador francés A. Calvet: "Un poco de marxismo es muy útil a la historia y en general. Pero demasiado marxismo puede ser perjudicial" [41].

[39] L. Febvre "Tecniques, sciences et Marxisme, *Annales d'Histoire Economique et Sociale*, t. VII, núm. 36, pág. 621.

[40] Ibíd., pág. 622. Véase también H. Butterfield, *History and Human Relations*, London, 1951, págs. 88-89.

[41] *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, Octobre, Decembre, 1954, pág. 305.

El significado de "un poco de marxismo" es entendido de diversos modos por los diversos autores, pero en líneas generales se tiene en cuenta la necesidad de estudiar la historia económico-social como fundamento de los otros fenómenos históricos. Sin embargo, el monismo materialista consecuente ya es "demasiado". Los historiadores burgueses intentan renovar la teoría ecléctica de los "factores" y situarse "por encima" de la lucha entre materialismo e idealismo [12]. Pero esto no es más que una forma disimulada del subjetivismo.

En los historiadores burgueses que no quieren limitarse a la narración escueta de los hechos y no se satisfacen con las concepciones reaccionarias dominantes se da una tendencia contradictoria característica: por un lado, se apropian de algunos aspectos y rasgos del materialismo histórico, sin los cuales no sería posible un estudio fructífero de la historia económico-social; por otro lado se apresuran a "desentenderse" del marxismo y presentan sus concepciones ecléctica como una "superación" de éste. De aquí la ambigüedad de estas concepciones. En comparación con el marxismo resultan unilaterales, primitivas y reaccionarias. En comparación con la historiografía burguesa tradicional y los intentos escépticos de la "filosofía crítica de la historia", no es posible dejar de notar que sobre este telón de fondo tienen un aspecto positivo y progresista.

Este carácter contradictorio de las concepciones de los mejores representantes de la historiografía burguesa actual se pone de manifiesto con la máxima claridad en el ejemplo ya citado por nosotros varias veces, de la escuela de los Anales, fundada por L. Febvre y M. Bloch.

Los fundadores de esta corriente y los historiadores que la siguen se esfuerzan por superar el carácter descriptivo de la historiografía burguesa "tradicional" y crear obras de un amplio carácter generalizador sobre la historia de las relaciones económico-sociales

[12] ¿Por qué motivo exactamente se combaten estas dos tendencias en la historia?, pregunta P. Renouven en el X Congreso Internacional de la Historia. "Este punto de vista exclusivo, esta simplificación arbitraria, están cargados del peligro de errores serios. ¿Por qué no reconocer que en el terreno de la vida social todas estas explicaciones se complementan las unas a las otras y se interpenetran, que cada una de ellas puede encontrar argumentos a su favor en cualquier investigación?..." (X Congreso Internazionale di Scienze Storiche, *Relazioni*, vol. VI, pág. 388.

y la cultura. Muchos de sus trabajos tienen gran interés científico, y los marxistas franceses notan con razón en ellos cierta influencia del materialismo histórico [43]. Pero junto a los innegables logros de la escuela de los Anales hay en ella algunas ideas profundamente erróneas, unilaterales y reaccionarias.

Ante todo, aunque reconocen la gran importancia de la vida económica, los representantes de esta escuela están lejos de ver en la economía el aspecto primordial y decisivo en el desarrollo histórico. Por el contrario, el desarrollo de la técnica, del comercio, de la industria, etc., es considerado por ellos una manifestación de la actividad creadora del espíritu humano. Si la historiografía marxista considera la historia de la cultura como parte de la historia económico-social, para los historiadores de la escuela de los Anales, por el contrario, la historia económico-social es parte de la historia de la cultura. Para ellos "la psicología, se sobrentiende, es la clave de muchas explicaciones históricas" [44].

En segundo lugar, por "historia económica" entienden casi exclusivamente la historia de la técnica, el comercio y la circulación, en especial la circulación monetaria. Así, por ejemplo, para F. Braudel "la fuerza que mueve la historia mundial es el movimiento general de la oferta y la demanda" [45]. Como señala acertadamente J. Blot, esta tendencia es característica de la economía política burguesa actual, que se esfuerza por evitar la investigación de los procesos fundamentales, profundos, del estudio del modo de producción de su totalidad [46]. Este fetichismo del intercambio dificulta la comprensión del carácter específico de los diversos regímenes sociales y muchas veces lleva a identificar el capitalismo con la economía mercantil simple.

En tercer lugar, aunque los historiadores de la escuela de los "Anales" hablan mucho de la influencia recíproca de los diversos "factores", en el fondo consideran que el desarrollo económico no está en relación con la lucha de clases, y es evidente que disminu-

[43] Ver J. Bruhat: *Destin de l'Histoire. Essai sur l'apport du Marxisme aux Etudes historiques,* París, 1949, pág. 47.

[44] G. Bourgin, "Apostille au «metier d'historien» ", *Eventail de l'Histore Vivante,* t. I, París, 1953, pág. 34.

[45] F. Braudel *La Mediterranée et le Monde Mediterranean a l'époque de Philippe II,* Paris, 1949, pág. 49.

[46] Ver J. Blot: "Le Revisionisme en Histoire ou l'Ecole des Annales", *La Nouvelle Critique,* núm. 30, Novembre 1951, págs. 46-60.

yen la importancia de esta última[47]. Esto lleva a desfigurar la representación de los mismos procesos económicos, para no mencionar la depreciación de la historia política. Es verdad que esta tendencia está determinada por una idea de la inconsistencia del relato tradicional de hechos en la historia, por la necesidad de ge-

[47] En este sentido son característicos los trabajos del historiador y economista francés E. Labrousse. Sus investigaciones, dedicadas a la economía francesa del siglo XVIII, poseen un considerable interés científico y contienen un valioso material estadístico. Sin embargo, el método de Labrousse no deja de suscitar reparos. En la introducción de su trabajo *Ensayo sobre el movimiento de precios e ingresos en la Francia del siglo* XVIII, escribe, acerca de su libro: "El carácter de mi obra es totalmente descriptivo. No nos proponemos establecer la ley que regía el salario o la renta [...] ante todo nos hemos propuesto observar y describir. Nos hemos vedado toda explicación de los movimientos de larga duración" (C. E. Labrousse: *Esquisse du mouvement des Prix et des Revenus en France au* XVIIIe. *Siecle*", t. I, París 1933 págs. 24-25.) La negativa a penetrar en la esencia de los fenómenos no libra, naturalmente, a la obra de Labrousse de esquematismos. Al contrario. Siguiendo la teoría del sociólogo francés F. Simian, todos los acontecimientos históricos importantes del estado de la sociedad en su totalidad son explicados por Labrousse por el movimiento de los precios. Precios bajos indican tranquilidad social, un gobierno liberal, etc. El aumento de precios, por el contrario, lleva siempre a movimientos y agitaciones. Pero Labrousse no explica la causa del movimiento mismo de los precios. El efecto es presentado por él como causa: en vez de ser el movimiento de precios el resultado del movimiento del modo de producción, Labrousse procede al revés. Por ejemplo, escribe sobre la Francia de vísperas de la Revolución: "La revolución de los precios produjo una revolución en los Estados. A esto siguió una revolución en las instituciones" (Ibid., pág. 26).

Naturalmente, es cierto que la elevación de los precios está vinculada con el empeoramiento de la situación de las capas democráticas de la población, y que facilitó el fermento revolucionario. Pero no se puede considerar que el "estallido revolucionario" de julio de 1789 haya sido *sólo* un efecto del aumento máximo del precio del pan, como piensa Labrousse. Según sus palabras, la Revolución se produjo tan sólo porque la gente erróneamente atribuía todas sus penurias económicas al gobierno. "El enorme error en la atribución de la culpa llevó a que la crisis económica engendrara una crisis política" (C. E. Labrousse, *La Crise de l'Economie Française a la fin de l'Ancien Régime et au Debut de la Revolution*, t. I, París 1944, pág. 48).

En realidad, la burguesía francesa y las masas populares que la apoyaban no habían cometido ningún error: al no quebrar la oposición de la clase dominante no se podía resolver la contradicción entre las fuerzas productivas en ascenso y las relaciones de producción rezagadas. Los revolucionarios burgueses veían más lejos que Labrousse justamente por ser *revolucionarios*, mientras que el socialista Labrousse es un *reformista*, que al analizar el pasado no se eleva por encima del estudio de las causas más próximas y las finalidades inmediatas.

Para una crítica de las concepciones de Labrousse ver N. E. Zastenker: "Un nuevo trabajo de los historiadores franceses sobre la historia económica de la Revolución de 1848", *Voprosi istorii*, núm. 8, 1957.

neralizaciones, etc. Febvre da una peculiar base ideológica para este "desplazamiento" de la historia política.

La historia, dice Febvre, está llamada a servir a la paz y al entendimiento internacional. ¿Pero cómo puede cumplir esta función si toda ella está llena de relatos de guerras y disensiones? Rechaza el sistema, adoptado en algunas conferencias internacionales de la UNESCO para unificación de manuales de enseñanza, cuando se decidió embellecer la historia y excluir de ella, "por propagandísticos", conceptos como "el imperialismo de los junkers", "prusianismo", etc. Febvre sostiene con razón que este "embellecimiento" del pasado no tiene nada en común con la ciencia. ¿Pero entonces la historia tendrá que seguir siendo la historia de las guerras? Sí, contesta Febvre, si la historia de los Estados no puede suprimir las guerras. "Pero en la historia, además de los Estados están también los pueblos y la historia de los pueblos o, si se prefiere, la historia de las civilizaciones." Esta última une a los pueblos en la misma medida en que la historia política los separa. "La actividad de Pritchard divide —escribe Febvre—; el café, introducido en Europa después de prolongadas tentativas, acerca. El incidente de Fashoda divide. Los olivos y su peregrinación alrededor del Mediterráneo acercan: son los olivos con sus ramos simbólicos. La historia de la filosofía, del arte, de la ciencia, de la técnica, de la literatura; en una palabra, la historia de la civilización, acerca. Esta historia no genera ni odios ni envidias" [48].

Es imposible dejar de advertir la unilateralidad de esta concepción. Pese a toda la continuidad que se observa en la historia de la economía y la cultura, no es posible imaginarla como un "torrente único" y parejo, sin combates y sin conflictos sociales de clase. El hecho de que los acontecimientos y los choques políticos no puedan ser comprendidos en sí mismos, al margen del desarrollo económico-social, no quiere decir en modo alguno que no tengan sentido, que la historia política pueda encararse desdeñosamente como una "historia parasitaria", como lo hace el historiador francés René Grousset [49].

¿Es posible calificar de justo el hecho de que, en el voluminoso tomo dedicado a la historia del siglo XIX en la *Historia general de las civilizaciones* dirigida por M. Crouzet, se dedique a las revolu-

[48] L. Febvre: "L'histoire, c'est la paix?", *Annales. Economies. Sociétés. Civilisations,* an 11, núm. 1, janvier-mars, 1956, pág. 53.

[49] Ver R. Grousset: *L'homme et son histoire.* Paris, 1954, pág. 146.

ciones de 1830 y 1848 una página y media, y a la Comuna de París, en total, nada más que trece líneas? ¿Es posible estar de acuerdo con Ch. Morazé, cuando pide a los historiadores, en el congreso dedicado a celebrar los cien años de la revolución de 1848, que se nieguen a investigar los hechos de la historia política y se limiten a los datos estadísticos sobre el desarrollo económico de los distintos países, los ritmos de crecimiento de los pueblos y poblaciones, etc.? "Por medio de la estadística —asegura Morazé— podemos situar 48 años dentro de un enorme todo [...]. En realidad, ¡no puede tratarse ya de estudiar los incidentes de febrero o de marzo! ¡Cuarenta y ocho años no son más que la mitad del siglo XIX! Nos estamos aproximando a un método en el cual, evidentemente, los datos, como los hechos, pierden su valor. Nos encontramos en el terreno de lo aproximado... ¡permanecemos en lo aproximado!" [50].

N. E. Zastenker observa con justicia que esto constituye "un medio cómodo de negarse a investigar históricamente la marcha de la lucha de clases, a analizar el proceso de degeneración contrarrevolucionaria del liberalismo y el republicanismo burgueses, a estudiar las vacilaciones y las traiciones de la democracia pequeñoburguesa, en una palabra, a estudiar las lecciones —inapreciables para la clase obrera y el movimiento obrero— de 1848, y cambiar todo esto por un cuadro estadístico de las «tendencias» inofensivas del desarrollo demográfico y económico, comprendidos como categorías empíricas" [51].

De tal modo, a pesar del valor del material histórico-concreto que nos da la historia "sintética" de la cultura, su fundamento teórico demuestra ser bastante frágil.

Lo mismo habría que decir de la llamada "geo-historia". En sí misma, la idea de una aproximación entre la historia y la geografía es madura y muy fructífera. Ya en 1922 presentó Febvre una fundamentación detallada de la necesidad de tal aproximación, en su obra *La Tierra y la evolución humana. Introducción geográfica a la historia* [52]. Como el historiador no puede estudiar el desarrollo de la sociedad sin tomar en cuenta el medio geográfico, y el geógrafo no puede comprender las trasformaciones de la natu-

50 *Actes du Congrès Historique du centenaire de la revolution de 1848*, París, 1948, pág. 61.

51 N. E. Zastenker: Actas del Congreso de Historia dedicado a conmemorar el centenario de la revolución de 1848, *Voprosi istorii*, núm. 3, 1951, pág. 124.

52 L. Febvre avec le concours de L. Bataillon: *La Terre et l'Evolution humaine. Introduction geographique a l'histoire*, París, 1924.

raleza sin tener en cuenta la acción del hombre sobre ella, Febvre señala que la geografía y la historia deberían trabajar en un contacto mucho más estrecho que hasta el momento. Comprueba con razón que la tendencia a la aproximación de ambas ciencias se encuentra tanto entre los historiadores como entre los geógrafos.

Rechazando el determinismo geográfico vulgar de la "antropogeografía" de F. Ratzel, para quien todo el desarrollo de la sociedad humana está en dependencia de las trasformaciones del medio geográfico, Febvre apoya la dirección progresista de la escuela francesa de geógrafos, la llamada *géographie humaine* (Vidal de la Blache, Demanjon, M. Saure), para quienes el medio geográfico no es más que una posibilidad objetiva de desarrollo determinado, y no su causa determinante. En ese momento Febvre libraba una guerra en dos frentes: contra la "historia tradicional", que separa a la historia de la humanidad de la historia de la naturaleza, y contra el vulgar determinismo geográfico.

La cuestión, no obstante, cambió sustancialmente en los años subsiguientes, cuando Febvre y, en mayor medida, sus colaboradores de la revista *Anales,* F. Braudel y Ch. Morazé, se pronunciaron por una fusión total de la historia con la geografía. Braudel, por ejemplo, asegura que ni la historia, ni la geografía, ni la economía política tienen derecho a una existencia autónoma, dado que en cualquier fenómeno social se interpenetran factores económicos, históricos y geográficos. Por este motivo, "no existe una historia, una geografía, una economía política: no hay más que un grupo de disciplinas vinculadas entre sí, cuya unidad no conviene desmembrar" [53].

F. Braudel y Ch. Morazé pasan por alto el hecho de que cada una de estas ciencias tiene su objeto *específico.* La "geo-historia" propugnada por ellos debe estudiar todo a la vez: el medio geográfico, que incluye la historia geológica de la tierra, la sociedad económica, su política, cultura, etc. Morazé reconoce que, en el fondo, esto es una vuelta a Heródoto, a la descripción integral de todo lo existente, pero sostiene que representa un progreso científico y que "es menester devolver, a la brevedad posible, a la geo-historia el lugar de preminencia que le corresponde como árbitro de todas las ciencias" [54].

53 F. Braudel: La geographie face aux sciences humaines, *Annales. Economies. Sociétés, Civilisations,* Janvier-mars 1951, pág. 422.

54 Ch. Morazé, *Trois essais sur l'histoire et la culture,* París, 1948, pág. 57.

Sin embargo, si hemos de juzgar por el libro de Morazé, *Ensayo sobre la civilización de Occidente,* los resultados de tal "síntesis" son muy sospechosos. Del hecho de que la historia de la humanidad es una continuación de la historia geológica de la Tierra, extrae la conclusión de que todas las peculiaridades de la historia humana están predeterminadas por las trasformaciones geológicas. "La tierra es la anticipación de la humanidad de Occidente —escribe—. La desigualdad de tierras y de climas, la desigualdad de riquezas y de paisajes, la contraposición entre las amorfas masas bárbaras y las delicadas esculturas de los focos de la civilización, la desigualdad de los destinos humanos [...], todo puede y debe encontrar sus raíces en esta historia geológica" [55]. Más aun, considera que inclusive la actual "confrontación URSS-Atlántico es ante todo un hecho de la tierra misma", es "la confrontación entre una civilización continental y una oceánica" [56].

Partiendo de la conocida hipótesis de Wegener sobre el desplazamiento de los continentes, Morazé asegura que la separación de los continentes americanos del continente euroasiático planteó ya las bases de la actual "guerra fría". Estados Unidos habría "seguido siendo fiel a sus antiguas tendencias, conservando el contacto con el mar". En cambio, "otros han cortado deliberadamente su relación con el océano: la URSS trasladó su capital de Petersburgo a Moscú, lanzó un desafío al sistema oceánico" [57]. Resulta difícil considerar "científicas" semejantes "síntesis", tan evidentemente ligadas a elucubraciones políticas.

Buscando una salida a la contradicción entre la esterilidad de la narración escueta de hechos, por un lado, y los esquemas arbitrarios de la filosofía de la historia, por el otro, los historiadores burgueses corren cada vez con más frecuencia a pedir auxilio a las ciencias sociales adyacentes. La "nostalgia de la teoría" resuena, por ejemplo, en los trabajos del historiador burgués de Alemania Occidental O. Anderle, que se manifiesta adversario de la contraposición —difundida en la ciencia histórica burguesa— entre la historia y las ciencias naturales. Anderle defiende la "historia teórica", que se encargaría de elaborar, verificar y sistematizar la esencia, los nexos mutuos y el sentido de los fenómenos históricos, la promoción de

[55] Ch. Morazé, *Essai sur la civilisation d'Occident. L'homme* París, 1950, pág. 299.
[56] Ibíd., pág. 17.
[57] Ibíd., pág. 28.

hipótesis, leyes y categorías, etc. [58]. Por lo general, sin embargo, estas "búsquedas teóricas" adquieren desde un principio un carácter antimarxista: sus autores procuran "elaborar" una teoría que esté en condiciones de enfrontarse al materialismo histórico.

Muy típico en este sentido es el informe del comité de historiografía de la Asociación Norteamericana de Historia, bajo la presidencia de Thomas Cochrane, que lleva el nombre de *Las ciencias sociales en la investigación histórica*" [59].

Después de considerar el resultado negativo del último informe (*Teoría y práctica en la investigación histórica*) los miembros del nuevo comité historiográfico concentraron su atención, no en la crítica del conocimiento histórico, sino en la elaboración positiva de los problemas de metodología de la historia, y en especial del problema de las relaciones recíprocas entre la historia y las otras ciencias sociales. Considerando que la historia es una de las ciencias sociales, subrayan especialmente que "sin un empleo apropiado de la teoría la investigación histórica no puede alcanzar la plenitud de sus posibilidades" [60].

Los autores del informe rechazan las representaciones metafísicas según las cuales los hechos históricos no admiten generalización alguna, en virtud de su "singularidad" y demuestran que "en la historia la función de la teoría es exactamente la misma que en otros campos de investigación" [61]. El hecho de que muchos historiadores todavía consideren el proceso histórico como una simple secuencia de hechos singulares es para ellos "un notable anacronismo intelectual" [62]. El historiador actual no puede trabajar provechosamente sin pedir ayuda a otras ciencias, como la antropología, la sociología, la demografía, la psicología social, la economía política y otras. Por otra parte, ni una sola ciencia teórica puede arreglárselas sin ayuda de la historia.

58 O. F. Anderle: "Theoretische Geschichte. Betrachtungen zur Grundlagenkrise der Geschichtswissenschaft", *Historische Zeitschrift*, B. 185, Februar 1958, págs. 1-54. Ver J. Romein: "Theoretical History", *The Journal of the History of Ideas*, vol. IX, 1948, págs. 53-64.

59 "Tre Social Sciences in Historical Study. A report of the Committee on Historiography", *Social Science Research Council Bulletin*, núm. 64, New York 1954.

60 "The Social Sciences in Historical Study. A Report of the Committee on Historiography", *Social Science Research Council Bulletin*, núm. 4, 1954, pág. 25.

61 Ibíd., pág. 26.

62 Ibíd., pág. 159.

Naturalmente, el hecho de que influyentes historiadores norteamericanos planteen el problema del cultivo de la *teoría* de la historia y de la "cooperación" de los historiadores con los hombres de ciencia merece una aprobación plena. Pero los historiadores burgueses buscan para ello el apoyo en teorías reaccionarias, idealistas.

Cuando el profesor Cochrane señala que el historiador no puede trabajar sin ayuda de la economía política, no se puede dejar de estar de acuerdo con él. ¿Pero *qué* economía política? Cochrane ni siquiera menciona a Marx. Se apoya exclusivamente en la economía política burguesa, la cual define su categoría más importante, el "capital", como "todo aquello que puede tener valor de cambio en el mercado y que puede ser usado para la producción de otras cosas que tengan valor de cambio [...]. El capital interviene en casi todos los procesos de producción y no se limita a esa forma de organización social que se llama «capitalismo». Hasta el pescador que vive en una sociedad primitiva necesita una caña de pescar o una red, y estos últimos objetos son ya capital" [63]. ¿Contribuye esta "teoría" a comprender el desarrollo económico específico de la humanidad? Evidentemente, no. Por el contrario, dificulta el conocimiento histórico, robusteciendo representaciones anticientífica sobre la "eternidad" del capitalismo. Y estas representaciones, como hemos visto, están ampliamente difundidas en la historiografía burguesa sin necesidad de tal teoría.

¿Y qué valor tiene el "reconocimiento" de las leyes económicas, si en seguida se añade que "no poseen un contenido empírico y son consideradas como "teoría pura"? [64]. ¿Qué valor tiene la definición "sociológica" del concepto de "clase social", si de esta definición se desprende que la división en clases de la sociedad tiene un sentido económico sólo en "algunas, pero no en todas las sociedades"? [65].

De tal modo, parecería que la idea progresista de la "síntesis" de las ciencias sociales se convierte en un simple intento de consolidación de los esfuerzos de la ideología burguesa en su lucha contra el marxismo.

En la Asociación Norteamericana de Historia se llegó a crear un "Comité encargado de estudiar el principio de repetición en la

[63] "The Social Sciences in Historical Study. A Report of the Committee on Historiography", *Social Science Research Council Bulletin*, núm. 64, 1954, pág. 77.

[64] Ibíd., pág. 133.

[65] Ibíd., pág. 48.

historia", dedicado a investigar las leyes históricas objetivas. El primer producto de este comité ha sido un trabajo colectivo, *El feudalismo en la historia,* en el cual se comienza por describir los rasgos característicos del feudalismo en los distintos países y se pasa a formular algunas conclusiones generales. No podemos dedicar aquí un análisis detallado a este trabajo, pero desde el punto de vista de la teoría histórica el resultado ha resultado completamente insignificante. En primer lugar, los autores del libro parten de la idea de que no puede existir una visión monista de la historia, lo cual hace que su concepción resulte profundamente ecléctica. En segundo lugar, parten de que las leyes fundamentales del proceso histórico se dan en la esfera de la cultura: esto confiere un tinte idealista a su concepción. En tercer lugar, el concepto mismo de feudalismo es definido por ellos, de modo jurídico y formal, como "un método de gobierno, pero no un sistema económico o social"[60]. Este es un flagrante retroceso, no sólo en relación con el marxismo, sino también con la historiografía burguesa del pasado.

De este modo, en la actual filosofía y metodología burguesas de la historia existen determinadas tendencias hostiles al subjetivismo predominante, que se esfuerzan por ensanchar los horizontes de la investigación histórica y que, en cierto grado, gravitan hacia el marxismo. Sin embargo, hasta las ideas teóricas de los mejores historiadores sufren de eclecticismo e inconsecuencia. Si en el trabajo práctico de investigación estas insuficiencias no se notan mucho, en el terreno de la especulación teórica aparecen con mucha nitidez. Además, en sus "indagaciones teóricas" los historiadores burgueses emplean parcialmente conceptos de todo punto de vista falaces de los sociólogos y economistas burgueses, y esto no sólo entorpece su labor de investigación, sino que desvaloriza los resultados que obtienen. La salida de las contradicciones en las cuales se ha enredado el pensamiento histórico burgués está dada únicamente por el materialismo histórico.

¿Qué conclusiones podemos sacar en limpio del presente estudio?

La crisis del pensamiento histórico burgués, y la actitud de la filosofía idealista de la historia vinculada a ella, contraria a la idea de un conocimiento histórico objetivo, revela ser todo una etapa

[60] *Feudalism in History,* ed. by R. Coulborn, Princeton, 1956, pág. 4.

de la crisis general de la ideología burguesa en la época del imperialismo, una expresión de la incapacidad del pensamiento social burgués para encarar científicamente las relaciones sociales. La filosofía idealista-subjetivista de la historia proporciona una base teórica a la falsificación burguesa de la historia y al mismo tiempo es un arma en la lucha de los ideólogos burgueses contra el marxismo-leninismo.

La crisis del historicismo burgués aparece, además, como el resultado del desarrollo interno de la ciencia histórica, como una manifestación de la contradicción entre los horizontes fabulosamente ensanchados y el cambio en el objeto de la ciencia histórica, por una parte, y la anticuada metodología, idealista y metafísica, de los historiadores burgueses, por otra. La liquidación del concepto de Europa como centro del mundo, característica de la historiografía del siglo XIX, el gigantesco ensanchamiento de los límites de los estudios históricos en el tiempo y en el espacio y, por último, el surgimiento de la actual historia económico-social en vez de la historia tradicional de hechos singulares: todo esto ha exigido cambios en la metodología y la teoría del conocimiento histórico. Ni la filosofía especulativa de la historia del idealismo clásico alemán, ni el superficial naturalismo de la filosofía positivista han podido responder a las cuestiones planteadas por el desarrollo del pensamiento científico. Las respuestas sólo podrían encontrarse si los historiadores adoptaran los puntos de vista marxistas. Por el momento, la actitud de la mayoría de los historiadores burgueses hacia el marxismo ha sido y sigue siendo hostil. De la incapacidad de la ciencia histórica burguesa para resolver sus problemas teóricos fundamentales surge el subjetivismo y el escepticismo en relación con el conocimiento histórico en general.

Por último, la crisis del pensamiento burgués sobre la historia aparece como un momento en la crisis del viejo determinismo mecanicista en las ciencias naturales y en la historia, investigada magistralmente por Lenin en el terreno de la física. Las leyes objetivas formuladas por Lenin en su estudio de los principios de la ciencia física tienen una esfera de acción mucho más amplia y se extienden a todos los campos del conocimiento científico. El determinismo mecanicista, derrocado en la física, no puede regir ya en los otros campos de la ciencia. De aquí proviene el rápido desarrollo de la teoría y el fortalecimiento del papel de la filosofía en el pensamiento científico del siglo XX. Pero este quebranta-

miento de las antiguas concepciones, al producirse en las condiciones de una aguda lucha ideológica, engendra toda clase de construcciones idealistas y subjetivas —en virtud del desconocimiento que tienen los intelectuales burgueses de la dialéctica materialista—, que, aprovechando las contradicciones y dificultades reales del conocimiento científico, pocuran socavarlo desde adentro y, con el pretexto de precisar los "límites" y los métodos de la ciencia, difunden el agnosticismo y el escepticismo. En este aspecto, la crisis del historicismo burgués es análoga a la de la física, investigada por Lenin.

A diferencia de la filosofía de la historia del siglo XVIII y de la primera mitad del XIX, la filosofía burguesa de la historia de la época del imperialismo, en sus direcciones fundamentales, concentra la atención en la gnoseología y la metodología de la investigación histórica, se plantea como fin la investigación del proceso histórico objetivo y la crítica del pensamiento sobre la historia. Al concentrar la atención en las limitaciones de las viejas teorías histórico-filosóficas y al burlarse de sus tendencias progresistas —la idea de una "ley natural" de la historia, el concepto de progreso, la idea de convertir la historia en una "ciencia exacta", como una ciencia de la naturaleza, etc.—, la actual filosofía burguesa de la historia, al mismo tiempo, toma y desarrolla los rasgos reaccionarios inherentes a las doctrinas del pasado: el irracionalismo, el subjetivismo, la contraposición entre humanidades y ciencias naturales, etc. Con el pretexto de luchar contra el naturalismo trivial, incorporado a la sociología positivista del siglo XIX, la filosofía contemporánea de la historia lucha prácticamente contra el concepto marxista-leninista de un desarrollo social como un proceso histórico-natural, y la crítica de la concepción objetivista de la "ciencia pura" (es decir, una ciencia que no esté ligada a la lucha de clases y a los intereses políticos) es utilizada con el propósito de minar la teoría materialista del reflejo, demostrando la aparente imposibilidad de un conocimiento objetivo de la historia. De aquí surge, lógicamente, el intento de demostrar la imposibilidad de la predicción científica y, en consecuencia, de la construcción conciente de nuevas relaciones socialistas en la sociedad. De este modo, la filosofía reaccionaria de la historia, cuya problemática se encuentra, a primera vista, lejos de la lucha política diaria, es el fundamento teórico de la ideología burguesa en el amplio sentido de la palabra, y también del revisionismo.

La filosofía de la historia en la época del imperialismo adopta numerosas formas y esgrime variados argumentos. La escuela neokantiana alemana de Baden (Windelbandt, Rickert) y sus epígonos contemporáneos se ocupan principalmente del problema de las relaciones de lo general con lo particular en la investigación histórica. La atención de la "filosofía de la vida" (Dilthey y sus discípulos) se concentra en el problema de las relaciones entre lo objetivo y lo subjetivo, tanto en el proceso histórico mismo como en el conocimiento histórico en especial. En las obras de muchos filósofos irracionalistas aparece en primer plano la relación entre la historia y la actualidad, entre el pasado y el presente, y conjuntamente el problema del objeto del conocimiento histórico y el criterio de la autenticidad en la ciencia histórica (Dewey, Aron). La tesis de Croce sobre la "actualidad" de toda la historia se completa con la idea de la identificación entre historia y filosofía. Los filósofos neopositivistas consideran que el problema central de la filosofía de la historia es la investigación crítica de un "lenguaje histórico" y se dedican con especial ahínco a la crítica de los conceptos de causalidad, necesidad y ley objetiva. La filosofía religiosa de la historia gira en torno a los problemas de la libertad y la necesidad. En muchos de estos problemas no se da la coincidencia entre los historiadores burgueses, y la polémica entre ellos contribuye eficazmente a la aclaración de sus posiciones y a poner de manifiesto los aspectos débiles de cada una de estas escuelas histórico-filosóficas.

Pero a pesar de todas las diferencias en la manera de plantear los problemas y del carácter de los argumentos de las distintas orientaciones existentes en la filosofía de la historia burguesa actual, las conclusiones de principio son notablemente parecidas y en diversos grados hostiles a un conocimiento auténticamente histórico y científico. La filosofía de la historia burguesa plantea problemas realmente serios y complejos en el plano del pensamiento científico (en esto consiste la razón de su influencia sobre los historiadores especialistas), pero los resuelve en forma unilateral y errónea.

Aunque la abrumadora mayoría de los historiadores burgueses profesionales tienen una actitud escéptica e incrédula en relación con toda filosofía y raras veces suscriben un sistema integral cualquiera de puntos de vista, en sus razonamientos teóricos hay fragmentos de las mismas ideas que tienen vigencia en la filosofía de la historia. El problema central, aquí, como en los otros cam-

pos del conocimiento, es el del relativismo. La visión idealista subjetiva de la historia, que predomina en la ciencia burguesa actual, socava las bases mismas de la ciencia histórica. Esta visión niega en principio la posibilidad de una verdad objetiva en la ciencia histórica, pone en tela de juicio la posibilidad de formular leyes históricas y condena al historiador a la simple descripción de hechos singulares. Niega la unidad y el carácter progresista del proceso histórico mundial, intenta socavar la doctrina marxista sobre la revolución social, esfuma las diferencias cualitativas entre los períodos históricos y de este modo lleva a un callejón sin salida la división de la historia universal en períodos. Al examinar estos problemas se pone de manifiesto con especial claridad la reunión indisoluble de los aspectos ontológico y gnoseológico de la filosofía de la historia; el tratamiento subjetivo de la teoría del conocimiento histórico descansa en último análisis en la concepción idealista del proceso histórico y a su vez, en virtud de la identificación, típica del idealismo subjetivo, del proceso de conocimiento con su objeto, proporciona nuevas armas a la visión idealista de la historia.

La crisis del historicismo burgués y las teorías histórico-filosóficas por él engendradas han revelado claramente las dificultades del conocimiento de los fenómenos sociales y demostrado que la ciencia histórica no puede desarrollarse rápidamente sin una relación estrecha con la filosofía y con las otras ciencias sociales. Sin embargo, la filosofía subjetivista de la historia no hace más que agravar estas dificultades, llevando a los historiadores al callejón sin salida del agnosticismo y el relativismo. El carácter peligroso y nocivo de tales concepciones, su incompatibilidad con la investigación histórica práctica, son sentidos por muchos historiadores burgueses y algunos filósofos. De aquí los pronunciamientos cada vez más frecuentes de intelectuales aislados contra los puntos de vista histórico-filosóficos que predominan en el mundo burgués. Sin embargo, no es posible superar estos puntos de vista quedándose dentro de los límites de la ideología burguesa y el idealismo filosófico. Por este motivo, los pronunciamientos de distintos y destacados intelectuales burgueses contra el relativismo, el escepticismo, el idiografismo, etc., aunque útiles, no son totalmente consecuentes. En la mayoría de los casos invocan el renacimiento de antiguas condiciones de vida, refutadas por la realidad, o no trascienden del eclecticismo.

La única salida a la crisis del pensamiento burgués sobre la historia la da el materialismo histórico. Lenin dice que la crisis en la física sólo puede ser superada mediante la adopción de las posiciones del materialismo dialéctico. "...pero [la física] se encamina hacia el único método bueno, hacia la única filosofía justa de las ciencias naturales, no en línea recta, sino en zigzag, no concientemente, sino espontáneamente, no viendo con claridad su «objetivo final», sino acercándose a él a tientas, titubeando y a veces hasta de espaldas. La física contemporánea atraviesa los dolores del alumbramiento. Está por dar a luz el materialismo dialéctico. Alumbramiento doloroso[...]. El ser viviente y viable viene inevitablemente acompañado de algunos productos muertos, residuos destinados a ser evacuados con las impurezas" [67]. Esta posición es válida también para la historia. Sólo que los "residuos" son aquí más abundantes, porque la burguesía imperialista desfigura no sólo las conclusiones filosóficas, sino el contenido mismo de la ciencia histórica.

La crisis del historicismo burgués es prueba de que la ciencia histórica, como las otras ciencias sociales, no puede desarrollarse rápidamente sobre la base del idealismo filosófico, sean cuales fueren las formas que adopte dentro del marco de la concepción burguesa del mundo. La crisis del pensamiento histórico burgués se soluciona tan sólo con el nacimiento de la historiografía marxista. La ciencia histórica basada en las posiciones del marxismo existe exitosamente hace tiempo y se desarrolla en la URSS y los países de la democracia popular, y tiene sus representantes en muchos países capitalistas. Hasta los historiadores hostiles al marxismo se han visto forzados a reconocer los logros de la historiografía marxista y a apropiarse algunos puntos de vista del materialismo histórico, aunque de modo unilateral y desfigurado.

La crítica profunda, provista de argumentos, de la filosofía burguesa de la historia es al mismo tiempo parte de la lucha de los marxistas en defensa del conocimiento científico y un importante aspecto de la lucha ideológica enfilada a poner al descubierto la esencia reaccionaria de la ideología burguesa. El estudio de la historia y de la actual situación de la filosofía burguesa de la historia es una premisa necesaria para ulteriores trabajos en este campo, que exigen los esfuerzos conjugados de historiadores y filósofos.

[67] V. I. Lenin, *Obras completas*, t. XIV, pág. 310, ed. cit.

ÍNDICE

INTRODUCCION

La crisis del pensamiento histórico burgués en la época del imperialismo .. 7

PRIMERA PARTE

La filosofía de la historia en la época del imperialismo 67
Cap. I. — La filosofía de la historia del neokantismo alemán 69
El "método ideográfico" de la escuela de Baden 70
Teoría de los "tipos ideales" de Max Weber 85
Evolución ulterior de la filosofía neokantiana de la historia 91
Cap. II. — La crisis del pensamiento histórico burgués y el irracionalismo filosófico 10
Wilhelm Dilthey, la historia como "comprensión" y como "vivencia" 104
Spengler y Lessing. La "morfología de la cultura". La "historia como atribución de sentido a lo que carece de él" 116
"¿Sentido histórico" o antihistoricismo militante? 126
El presentismo pragmático 135
Cap. III. — El problema de la historia en el neohegelianismo actual
El "historicismo" de Benedetto Croce 141
La "idea de la historia" de Collinwood 162
Cap. IV. — Neopositivismo contra historicismo 169
Bertrand Russell: la "historia como arte" 171
Contra el "historicismo": K. Popper 173
Aplicación del "análisis semántico" a la historia 183
Cap. V. — La filosofía religiosa de la historia 191

SEGUNDA PARTE

Algunos de los problemas de la filosofía de la historia en la historiografía burguesa actual 201
Cap. VI. — ¿Hacia dónde lleva el idealismo filosófico a los historiadores? .. 203
Cap. VII. — ¿Es posible la verdad objetiva en la ciencia histórica? 223

Los materiales de la ciencia histórica. ¿Qué es un hecho histórico? 228
Historia y actualidad. Partidismo y objetividad 242
Cap. VIII. — La historia y sus leyes. El método ideológico en acción 255
¿Historia o filosofía de la historia? 271
Historia y sociología. La abstracción científica en la ciencia histórica 300
Cap. IX. — Unidad y progresión de la historia universal. La unidad de la historia universal y el problema de periodización 311
La historiografía burguesa y el progreso social 331
Criterio del progreso social. Las formaciones económico-sociales como expresiones del grado de desarrollo de la sociedad 345
Cap. X. — Algunas conclusiones. Las derivaciones políticas de la filosofía idealista de la historia y la polémica suscitada por ella entre los historiadores burgueses 363
La historiografía burguesa y el marxismo 376
¿Qué conclusiones podemos sacar en limpio del presente estudio? 388

Este libro se terminó de imprimir en los
Talleres Gráficos "Yunque", Pozos 968,
el día 7 de diciembre de 1962.

y como "vivencia", de Wilhelm Dilthey, las concepciones de Spengler y Lessing, el presentismo pragmático. Pasa después al problema de la historia en el neohegelianismo actual, el "historicismo" de Benedetto Croce y la "idea de la historia" de Collingwood, para estudiar luego las corrientes neopositivistas —Russell y Kopper—, y la aplicación del análisis semántico a la historia, así como la filosofía religiosa de la historia. Analizadas con sentido crítico estas corrientes de la filosofía de la historia, *I. S. Kon*, responde a los interrogantes de si es posible la verdad objetiva en la ciencia histórica, y qué es un hecho histórico, para estudiar la historia y sus leyes, la historia y la sociología y finalmente las derivaciones políticas de la filosofía idealista de la historia y la polémica suscitada por ella entre algunas escuelas históricas. Finalmente Kon dedica un capítulo a la historiografía burguesa y el materialismo dialéctico.

COLECCION
Ojo de Buey

Africa: Las Raíces de su Rebelión
Africa: El León Despierta
Jack Woddis

Libertad Para El Congo
Patrice Lumumba

●

EDITORIAL PLATINA
SANTA FE 2970 BUENOS AIRES

220